This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

BR
355
C55T5

Digitized by Google

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE
ANSCHAUUNG DER REFORMATOREN VOM GEISTLICHEN AMTE.

VON

WILHELM THOMAS,
DIAKONUS ZU ST. TRINITATIS IN GERA.

LEIPZIG.
VERLAG VON THEODOR HOFMANN.
1901.

Digitized by Google

Von der Untersuchung über „Die Anschauung der Reformatoren vom geistlichen Amte“, welche der theologischen Fakultät zu Giessen eingereicht wurde, wird hier nur der eine, Melanchthon betreffende Teil abgedruckt. Der Verfasser hat die Absicht, in der eingeschlagenen Richtung weiter zu arbeiten und hofft das Gesamtergebnis seiner Arbeiten später veröffentlichen zu können.

Druck von Theodor Hofmann in Gera.

Digitized by Google

BR355
C55T5

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
	Vorbemerkungen	5
I.	Vom Wesen des geistlichen Amtes im allgemeinen und von seiner göttlichen Einsetzung	8
II.	Die Berufung ins geistliche Amt	15
III.	Die Ordination	18
IV.	Die Funktionen des geistlichen Amtes	27
	a) potestas ordinis	29
	b) potestas jurisdictionis	34
V.	Die Pflicht des Gehorsams gegen das geistliche Amt	37
VI.	Der Episkopat im Sinne Melanchthons	38
VII.	Das Verhältnis des geistlichen Amtes zur weltlichen Obrigkeit	39
VIII.	Vergleich zwischen der Anschauung Luthers und Melanchthons vom geistlichen Amte	43

Benutzte Litteratur.

Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie. Freiburg. 2. Aufl. 1898.

„ Studien über das geistliche Amt in: „Studien und Kritiken". 1889. S. 1—79.

Buchwald: Wann hat Luther die erste Ordination vollzogen? „Studien und Kritiken". 1896. S. 151.

Caspari: Artikel: Geistliches Amt in d. Prot. Realencyklopädie von Hauck. 3. Aufl.

Corpus Reformatorum. Ed. Bretschneider und Bindseil.

De Wette: Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben u. Bedenken. 1825—1856.

Dieckhoff: Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. Berlin 1865.

Drews: Disputationen Dr. Martin Luthers. Göttingen 1895.

„ Bemerkungen zu den akademischen Disputationen Melanchthons. „Studien und Kritiken". 1896. S. 325.

Enders: Dr. Marthin Luthers Briefwechsel.

Fischer: Zur Geschichte der Ordination. „Studien und Kritiken." 1889. S. 236.

von Harless: Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. 1853.

Haupt, Friedrich: Das Episkopat der deutschen Reformation oder Artikel 28 der Augsburger Konfession. 1863 und 1866.

Herrlinger: Die Theologie Melanchthons. Gotha. 1879.

Höfling: Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Erlangen. 3. Aufl. 1853.

Digitized by Google

M305515

Jacobsen: Begriff der Vokation und Ordination. „Studien und Kritiken." 1867.
Jacoby, Hermann: Die Liturgik der Reformatoren. Gotha. 2 Bde. 1871 u. 1876.
Kawerau: Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel. „Studien u. Kritiken." 1896. S. 155.
Klinfoth: Liturgische Abhandlungen. Band I. (1854). Band II. (1856).
„ 8 Bücher von der Kirche. Band I. (1854).
Kolde: Zur Geschichte der Ordination und Kirchenzucht. „Studien und Kritiken." 1894. S. 217.
Köstlin: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Aufl. 1853.
„ Luthers Lehre von der Kirche. 2. Auflage. 1868.
Luthers Tischreden. Weimarer Ausgabe.
Löhe: Drei Bücher von der Kirche. 1845.
Luthers Werke, deutsch u. lateinisch. Erlanger Ausgabe. (Bd. 1—20. 1. Aufl.)
Müller: Die symbolischen Bücher der evangel.-luth. Kirche. Gütersloh 1882.
„ Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der evangel.-luth. Kirche Sachsens. Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte. 9. u. 10. Heft.
Richter: Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Band I. u. II. 1846.
„ Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland. 1851.
Rieker: Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland. 1893.
„ Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts. 1891.
Rietschel: Luther und die Ordination. 2. Ausg. 1889.
„ Luthers Ordinationsformular in seiner ersten Gestalt. „Studien und Kritiken." 1895. S. 168.
Sohm: Kirchenrecht I. 1892.
Stahl: Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. 2. Aufl. 1862.
Schirrmacher: Briefe und Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530. 1876.
Virk: Melanchthons politische Stellung auf dem Reichstage zu Augsburg. Zeitschrift für Kirchengeschichte 9. S. 67 ff. und S. 93 ff.
Vollert: Luthers Lehre vom Schlüsselamt, Kirchenzucht und Bann. 1883.

Erklärung der Abkürzungen.

Z. B. 5, 171 bedeutet: Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, Bd. 5, S. 171.
„ „ III, 330 „ „ lateinische Werke, Erlanger Ausgabe, Bd. 3, Seite 330.
„ „ C. R. „ Corpus Reformatorum.
„ „ De Wette 4, 110 bedeutet: De Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, Band 4, Seite 110.
„ „ M. 172 bedeutet: Müller: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 1882.
„ „ Richter 1, 22 bedeutet: Richter: Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 1. Band Seite 22.
a. bedeutet anno.

Digitized by Google

Die Lehre Melanchthons vom geistlichen Amte.

Vorbemerkungen.

Betreffs Melanchthons hat mich ein Satz, den ich bei Herrlinger[1]) fand, längere Zeit zu einer irrigen Auffassung seiner ganzen Theologie verleitet. Dort sagt derselbe, dass Melanchthon die Idee des allgemeinen Priestertums nur selten ausspreche.[2]) Es finde sich bei ihm wohl schon im Jahre 1521 der Satz: Orationes sacerdotis in missa nihil praestant laici orationi. Omnes enim sacerdotes sumus [C. R. 1, 480 (61)]. Dagegen rechne Melanchthon in den Verhandlungen des Augsburger Reichstages von 1530 zu den gehässigen und unnötigen Artikeln, davon man in den Schulen zu disputieren pflege und die in den Vergleichsversuchen nicht behandelt zu werden brauchten: „Ob die Christen alle Priester sind?" Wirklich bringt auch das C. R. (2, 182 f.) ein Gutachten Melanchthons vom 10. Juli 1530, in welchem nicht nur dieser, sondern auch andere wichtige reformatorische Artikel für „gehässig" und „unnötig" erklärt werden, z. B. „Ob der Papst aus göttlichem Rechte der oberste Bischof sey?" „Ob der Papst aus göttlichem Rechte der oberste Herr aller Güter sey?" „Ob die Priesterweihe einen stets währenden Charakterem eindrücke?" „Ob die Ohrenbeichte zur Seligkeit nöthig sey?"

Dieses Schriftstück wirft freilich ein bedenkliches Licht auf den Charakter Melanchthons. Man fragt sich: Ist's denn wirklich wahr, dass der Verfasser der Augustana und deren Apologie im Juli 1530 sich so geäussert hat? Hat man ihm hier nicht etwas

[1]) Die Theologie Melanchthons. Gotha 1879. S. 270.

[2]) Der gleichen Ansicht ist Jacoby: Die Liturgik der Reformatoren Band 2, S. 9. „So fehlt denn bei Melanchthon fast völlig die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen."

Digitized by Google

unterschoben? Begründete Zweifel an der Echtheit des Schriftstücks lassen sich jedoch nicht erheben. Allerdings bringt es Schirrmacher[1]) nach der Handschrift des Aurifaber in einer andern Gestalt, in welcher die gravierendsten Fragen fehlen. Dieser äusserliche, ohnehin nicht zwingende Grund, welchen man für die Unechtheit anführen könnte, wird aber wieder hinfällig durch den Inhalt des Briefes, den Melanchthon unterm 6. Juli 1530 an den Kardinal Campegius schrieb (C. R. 2, 163). In demselben verspricht er der römischen Kirche vollen Gehorsam. Nur solle sie — und das schliesslich bloss stillschweigend — eine kleine Abweichung in den Riten gestatten. „Parati sumus obedire Ecclesiae Romanae modo ut illa pro sua clementia, qua semper erga omnes gentes usa est, pauca quaedam vel dissimulet, vel relaxet, quae jam mutare ne quidem si velimus queamus." — „Ad haec Romani Pontificis auctoritatem et universam politiam ecclesiasticam reverenter colimus, modo nos non abiiciat Romanus Pontifex." Melanchthon ist zufrieden, „si aequitas vestra paucis in rebus conniveat". Welches die paucae res sind, spricht er in einem andern Briefe vom 7. Juli 1530 aus (C. R. 2, 172), nämlich Laienkelch und Priesterehe. Auch für diese beiden Punkte fordert er nicht unumwundene Anerkennung, sondern nur zeitweise Duldung. „Hoc si aperte concedi non videretur utile, tamen praetextu aliquo dissimulari possent, videlicet quo res extrahatur, dones Synodus convocetur" (C. R. 2, 173). Im übrigen hofft er, dass durch die Wiederherstellung der Autorität der Bischöfe kleine Verschiedenheiten ausgeglichen würden. „Et Episcopi auctoritate sua pleraque incommoda tempore sanare possent, cum jam iterum haberent obedientes pastores: si tamen vellent restituere disciplinam ecclesiasticam, jam diu neglectam" (C. R. 2, 173).

Allein so ungünstig auf Grund dieser Thatsachen auch unser Urteil über den Charakter Melanchthons ausfallen muss, so wenig darf man übersehen, dass es sich hier um Äusserungen handelt, bei deren Aufzeichnung die Furcht vor schrecklichem Unheil die Feder führte.[2]) Melanchthon fürchtete für Deutschland das

---

[1]) Briefe und Akten etc. S. 96.

[2]) Er war insonderheit geängstigt durch Drohungen des Erzbischofs von Salzburg. Vergl. Virk: Melanchthons politische Stellung etc. „Stud. u. Kritik." S. 93 ff. Osiander berichtete nach Nürnberg: Philipp sei durch vieles Arbeiten, Nachtwachen und Sorgen entkräftet und erschöpft. und würde manchmal von einer tiefen Traurigkeit, fast möchte er sagen, Ver-

Digitized by Google

Schlimmste, wenn keine Einigung der streitenden Religionsparteien zu stande käme. Bei der Feststellung seiner wirklichen Anschauung kann darum solchen Stellen keine entscheidende Bedeutung beigemessen werden. Nur das folgt aus ihnen, dass seine reformatorischen Lehren für ihn nur Ansichten waren, nicht aber wie für Luther Herz und Leben. Luther fiel und stand mit seiner Lehre, die für ihn gleichbedeutend war mit der Wahrheit und mit allem Heil in dieser und jener Welt. Melanchthon war die Ruhe der Bürger das höhere Gut. Sie zu wahren, war ihm mehr wert, als seine Überzeugung geltend zu machen.

Für missverständlich halte ich es weiter, wenn Herrlinger (a. a. O. S. 271) behauptet: „So ganz gilt auch für Melanchthon, was Richter (Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 26) sagt: Die Idee des allgemeinen Priestertums, die Luthers erste Schriften wie ein Frühlingswehen durchdringt, tritt zurück. Die Verfassung stellt sich auf den Standpunkt zurück, auf welchem die Gemeinde als das Objekt der Erziehung durch Lehre und Zucht gedacht wird, als das Volk, das am Feiertage zur Kirche getrieben werden soll“ (C. R. 2, 540). Richtig ist daran nur, dass die Kirchenverfassung bei Melanchthon bewusster als bei Luther einen aristokratischen Charakter annimmt.[1]) Ganz falsch ist, dass bei Melanchthon die Idee des allgemeinen Priestertums verschwindet. Der Begriff findet sich wohl weniger[2]), aber um so mehr die Sache. Worin besteht denn das Wesentliche desselben? Doch wohl darin, dass zwischen einem getauften Christenmenschen und einem geweihten Priester kein qualitativer Unterschied besteht[3]), dass die potestas ecclesiastica nicht einem einzelnen Stande, sondern der Gemeinde gehört[4]), dass diese (d. h. die Laien) in keiner Weise an den „geistlichen Stand“ gebunden ist[5]) weder in Bezug auf die Verwaltung der Gnadenmittel, noch in Bezug auf Lehr-

zweiflung gequält, und fährt dann wörtlich fort: „in eius modi passione cogitat, dicit, scribit et facit, quae causam nostram non meliorem reddunt, estque observandus et objurgandus, ne admittat, cuius nos omnes poenitere possit. C. R. 2, 163.

[1]) Nicht die Gemeinde wird bei Melanchthon als Objekt der Erziehung gedacht, sondern das unwissende, rohe Volk.

[2]) Vgl. aber C. R. 12, 501 (XXXVIII, 4), 503 (XXXIX, 38), 21, 505: „Vos estis regale sacerdotium“.

[3]) Vgl. C. R. 21, 839. Die successio ordinaria wird verworfen. 3, 183 ff.

[4]) Vgl. C. R. 14, 915.

[5]) Vgl. C. R. 21, 505. 12, 493: „Laico licet et baptizare et absolvere.“

Digitized by Google

entscheidungen[1]), und dass sie jeden beliebigen Christen, den sie für befähigt hält, unter Umständen ganz selbständig ins Amt berufen kann[2]), weil er nur publice in demselben thun soll, wozu er auch sonst privatim oder innerhalb seiner vocatio berechtigt ist.[3]) Ist das richtig, dann ist es grober Missverstand, wenn man von einem Zurücktreten der Idee des allgemeinen Priestertums bei Melanchthon redet. Was aber das Aristokratische bei Melanchthon betrifft, so hat auch Luther 1520 sich nicht an den Haufen des Volkes gewandt, sondern an den christlichen Adel deutscher Nation. Auch sonst hat Luther immer die Gemeinde in den „vornehmsten" vertreten gesehen.

Ich wende mich nun dazu, die Anschauung wieder zu geben, welche Melanchthon vom geistlichen Amte hat.

I. Vom Wesen des geistlichen Amtes im allgemeinen und von seiner göttlichen Einsetzung.

Der Amtsbegriff Melanchthons entwickelte sich zunächst im Gegensatze zu dem der katholischen Kirche. Demnach ist ihm das geistliche Amt vor allem nicht Opferamt, sondern Predigtamt. Er tadelt es überall, dass die Gegner unter dem Sacerdotium das Opferamt verstehen. Er will nur das ministerium verbi et sacramentorum gelten lassen. „Nec sint otiosi sacrificuli tantum eo „ordinati, ut victum sibi quaerant lectione Missarum, ut vulgo „fit" (C. R. 4, 544). „Ideo sacerdotes vocantur non ad ulla „sacrificia ... sed ad docendum evangelium et sacramenta porrigenda „populo." (Apologie M. 203.) Vergleiche C. R. 21, 470. 15, 1334. 21, 852.

Ferner ist das geistliche Amt ein ministerium, keine dominatio. Ihm eignet keine vis corporalis. Das gehört zu dem Allerwesentlichsten, wodurch sich seine Auffassung vom geistlichen Amte gleich der Luthers von der katholischen unterscheidet. Das spricht Melanchthon nicht bloss im 28. Artikel der Augustana aus, sondern stets, wo sich die Gelegenheit dazu bietet. (Ver-

---

[1]) Vgl. C. R. 15, 1350.

[2]) Vgl. C. R. 21, 503. 22, 524 ff.

[3]) Vgl. C. R. 15, 1174 f. 1, 336 f. Im übrigen verweise ich auf die ganze folgende Darstellung.

Digitized by Google

gleiche C. R. 3, 471, 224. 4, 1002 f. 14, 894 f., 969. 15, 1347. 1348. 21, 501—503. 22, 516 etc.)[1] Das einzige Mittel, das es gebrauchen soll, ist das Wort Gottes.

Auf die Bildung des Melanchthonischen Amtsbegriffes wirkten weiter die Ansichten der „Schwarmgeister" ein, die von „heimlichen" Offenbarungen sprachen, welche ohne alle äussere Vermittlung den Menschen gegeben würden. Wenn er diesen gegenüber vom ministerium verbi redet, so ist ihm das vor allem das Wort, das gesprochene und auch das geschriebene. In diesem Sinne ist das ministerium verbi im 5. Artikel der Augustana gefasst. Das kann man schon aus diesem selbst erkennen, denn er richtet sich unverkennbar bloss gegen die Schwarmgeister. „Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt Spiritum Sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera." Das wird unwiderlegbar klar, wenn man die Entstehungsgeschichte dieses Artikels verfolgt. In den Artic. Marb. [C. R. 26, 124 (1529)] heisst es: „Von dem äusserlichen Wort." „Zum achten, das der heillig geist, ordentlich zu reden, niemants solchen glauben, oder seine gabe gibt, on vorgehend predigt oder muntlich wort, oder Euangelion Christj, Sondern durch und mit solchem muntlichen wort, wirkt er und schaft den glauben, wo vnd In welchem er will." In den Schwabacher Artikeln wieder findet sich folgende Fassung: „Sollichen glaube zu erlang oder vns Menschen zu geben, hat got eingesetzt das predig Ambt oder muntlich Wort nemlich das Evangelion durch wellichs er seinen glauben und seine Macht Nutz vnd frumen verkundigen lest, vnd gibt auch durch dasselbig, als durch ein mittel den glauben, mit seinem heiligen Geist, wie vnd wo er will sunst ist kein ander mittel noch weis weder weg noch steg den glaube zu bekommen, denn gedanken

[1] Unumwunden ist Sohm: Kirchenrecht Bd. 1, S. 484 und 485, Anm. 7, zuzustimmen, wenn er sagt, dass nach Melanchthon weltliches und geistliches Regiment zu unterscheiden sei (duplex est regimen, spirituale et corporale — spiritualiter regitur solo verbo dei. [C. R. 1, 595.]). Allein ich muss mit Rieker einwenden (Die rechtliche Stellung etc. S. 101): damit ist doch noch gar nichts darüber gesagt, dass überhaupt keine Rechtsordnung und keine Zwangsgewalt in der Kirche sein dürfe. Diese kennt Melanchthon sehr wohl. Die Obrigkeit, die ein Glied des christlichen Körpers ist, hat nach ihm die Pflicht in vielen Fällen mit ihren Machtmitteln einzugreifen. (Vergleiche den Abschnitt über das geistliche Amt und die weltliche Obrigkeit.) Nur das geistliche Amt darf keine vis corporalis anwenden.

Digitized by Google

ausser oder vor dem muntlichen wortt, wie heilig vnd gut sie scheinen sind sie doch eitel lugen vnd Irrthumb“ (C. R. 26, 155).

Wenn es nun Conf. Aug. Art. 5 (M. 39) heisst: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus“, so kann man daraus doch nichts weiter lesen, als dass Gott durch Wort und (was hier noch hinzukommt) Sakrament, nicht durch „heimliche“ Offenbarungen den Glauben in uns wirken will. Wer Recht und Pflicht hat, das Evangelium zu lehren und die Sakramente zu reichen, wird hier gar nicht erwogen.

Eine weitere Bestätigung dieser Auffassung finde ich bei Schirrmacher: Briefe und Akten S. 90. Dort wird der Inhalt der Augsburgischen Konfession angegeben und ein Artikel aufgeführt: „Wie zur rechtfertigung die predigt von nöten sey“, also nicht: „wie ein Amt von nöten sey.“ Obwohl derselbe an 6. Stelle steht, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Augustana 5 gemeint ist.

Auch sonst betont Melanchthon an vielen Stellen den Schwärmern gegenüber nicht sowohl das Amt im engeren Sinne, als vielmehr die Notwendigkeit des mündlichen Wortes, der Predigt des Evangeliums. So wird [C. R. 12, 635 (8)] von ihm der Satz verworfen: „nihil opus esse ministerio evangelico“, dessen Bedeutung durch den Zusammenhang dahin bestimmt wird: „adflatus divinos fieri sine voce et cogitatione scriptae doctrinae.“ [Vergl. 12, 617 (24).] C. R. 12, 610 (45) warnt Melanchthon, sich „propter grandiloquentiam Stenkefeldianam“, „a ministerio Evangelico“ ablenken zu lassen. Als Gegengrund führt er Kol. 3, 16 an — eine Stelle, die zweifellos nicht von amtlicher Verkündigung handelt — und sieht durch sein Zitat für erwiesen an, dass „externa doctrina“ notwendig sei. Nach C. R. 12, 629 (39) ist Schwenkfeld nicht zu hören, weil er nicht ablässt zu behaupten: Deum se sine medio communicare sine voce ministerii sine cogitatione scriptae doctrinae. Melanchthon will also nur eine Offenbarung Gottes anerkennen, die vermittelt ist durch das Wort. Evangelium und Amt wird gleichgesetzt C. R. 21, 833. 834. „Sciamus igitur ecclesiam Dei coetum esse alligatum ad vocem seu ministerium Evangelii nec extra hunc coetum, ubi nulla vox Evangelii . . . . Deinde et hoc additum est, quod deus vere per hoc ministerium id est per vocem Evangelii auditam, lectam,

Digitized by Google

cogitatam, sit efficax . . . . . Ebenso C. R. 12, 616 (24): Gott will „Ecclesiam colligi ministerio Evangelico, scilicet voce Evangelii audita seu lecta et cogitata". Gott ist wirksam per ministerium Evangelii, id est, per vocem Evangelii. Das ministerium Evangelii ist gleichbedeutend mit der praedisatio verbi Dei [C. R. 12, 682 (XXVI)]. Das ministerium evangelicum muss unterschieden werden „ab illa politia episcoporum alligata locis, personis, successioni ordinariae, imperiis, legibus humanis". Ref. Witt. bei Richter II, 88.

Im gleichen Sinne schreibt Melanchthon C. R. 21, 835, 826, 827 f.

Aus dem Obigen geht hervor, dass bei Melanchthon die abstrakte Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass jemand ohne den Dienst eines Menschen zum rechten Glauben kommt (voce Evangelii lecta et cogitata). Mit derselben rechnet er jedoch nicht weiter. Mit der Notwendigkeit des Evangeliums als eines Mittels zur Seligkeit ist ihm auch die Notwendigkeit eines von Menschen geleisteten Dienstes der Vermittlung gegeben. Soll Christus durch das Evangelium wirksam sein, so muss ein ministerium da sein. „Ut sit filius efficax per Evangelium oportet esse ministerium Evangelii, de quo dicit: Tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam" (C. R. 14, 892). Fels der Kirche ist Petrus insofern, als er die Verheissung von Christo predigt und sich zu ihm bekennt: „Haec est sententia: Tu es Petrus, scilicet sic confitens et aliis praedicans promissionem et tuam confessionem de Messia." Die Verheissung der Gnade und das Bekenntnis zu Christo „id est, rupes, super quam aedificatur Ecclesia". Das ist das wahre ministerium. „Non est Ecclesia, ubi non est verum ministerium." Das Wesen des ministerium liegt auch hier nicht in der kirchlichen Institution desselben, sondern in der Verkündigung der Gnadenverheissung in Christo. „Nec ibi Petrus est, ubi non sonat promissio gratiae et ubi confirmantur idola" (C. R. 14, 892).

Ich komme nun zur Beantwortung der wichtigen Frage: Ob und inwiefern nach Melanchthon dieser notwendige Dienst von bestimmten Personen ausgeübt werden soll? Festzustellen ist zunächst, dass er grundsätzlich allen Christen die Berechtigung zuspricht, das Wort Gottes zu treiben. „Hi si vera scribunt aut docent, habent hic expressam concessionem, potestis omnes interpretari. Et extat commune praeceptum Colos. 3. Sermo Christi habitet inter vos abunde in omni sapientia, et docete et commo-

Digitized by Google

nefacite vos mutuo.“ (Comm. in epist. P. ad Cor. 1551. C. R. 15, 1174 f. Vergleiche C. R. 1, 336 f.)

Insbesondere haben Eltern und Erzieher ein mandatum docendi. „Parentes et paedagogi habent expressum mandatum ut Deut. undecimo: Docete filios vestros, ut illa meditentur. Et Psalm 77: Et statuit testimonia in Jacob, et legem posuit in Israel, quam praecipit patribus nostris, ut notam faciant eam filiis suis. Et Ephes. 6: Educate filios in disciplina et doctrina Domini.“ (Script. Exeg. 1551. C. R. 15, 1175.)[1])

Dennoch aber muss nach Melanchthon im Unterschiede von diesem allgemeinen ministerium verbi ein publicum ministerium bestehen. [Vergl. C. R. 12, 501 (XXXVIII, 5).] Es steht nicht in menschlicher Willkür, ein solches einzusetzen oder nicht. Die Kirche kann nicht bestehen „extincto hoc ministerio“ [C. R. 12, 490 (8)]. „Constat autem et ministerium publicum divinitus ordinatum esse, ut Evangelium in terris conservetur“ (C. R. 21, 555). „et (Christus) voluit post Apostolos pastores in omnibus Ecclesiis vocari, fungentes officio docendi Evangelii“ [C. R. 4, 367 (a. 1541)]. Vergl. C. R. 5, 613. 14, 967. 15, 1335. 22, 526.

Auch gewinnt die einfache Bezeichnung ministerium Evangelii, die in vielen Stellen, wie wir sahen, mit dem mündlichen Wort oder der Verkündigung des Evangeliums gleichbedeutend war, die Bedeutung des bestimmten, öffentlichen Amtes. Das geschieht, wie ich sagen möchte, unmerklich. Die Erklärung liegt darin, dass sich die Verachtung des äusseren Wortes bei den Schwärmern in der Praxis immer mehr als Verwerfung des geordneten Amtes erwies. So heisst es: [C. R. 15, 1335 (zwischen 1550 und 1561)] „Esse autem verum ministerium Evangelii in vera Ecclesia certissimum est ex dicto: Ascendit in altum, dedit dona hominibus Prophetas, Apostolos et Doctores etc. Ephes. 4. Quare apud hanc manet jus vocationis, quia verae Ecclesiae dictum est: Constitue presbyteros.“ Hierzu ist noch zu vergleichen: C. R. 14, 967. 12, 431 (LXXVII), 600 (62). 21, 1048, 1100.

Verum ministerium muss demnach hier im Sinne des öffentlichen Amtes gemeint sein. Charakteristisch hierfür ist die Definition der Kirche, welche er in der dritten Bearbeitung (a. 1543)

[1]) Dass auch Laien predigen können, spricht Melanchthon ausdrücklich C. R. 3, 183 aus. Ich habe diese Stelle im Text nicht angezogen, weil in derselben eine besondere Berufung vorausgesetzt und nur die Weihe als entbehrlich hingestellt wird.

Digitized by Google

seiner loci giebt (C. R. 21, 826) und die mit geringen Abweichungen von da ab immer wiederkehrt. Vergl. C. R. 12, 431, 567 (12), 599 (54), 601 (7).[1]) Die Definition lautet: „Ecclesia visibilis est coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et multos ad aeternam vitam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes.“ Über den Sinn von ministerium Evangelii kann kein Zweifel sein, da Melanchthon vorher S. 825 sagt: „Hi et similes loci non de idea Platonica, sed de visibili Ecclesia loquuntur, in qua sonat vox Evangelii et in qua ministerium Evangelii conspicitur.“ An dieser Unterscheidung von „vox Evangelii“ und „ministerium“, welches „conspicitur“ kann man ganz klar sehen, dass hier ministerium im Sinne des öffentlichen Amtes gemeint ist. Gewiss ist mit Rieker (A. a. O. S. 48) zu sagen, dass Melanchthon nur feststellen will, dass es keine Kirche giebt, wo nicht Gottes Wort in irgend einer Weise verkündigt wird (das beweist der Zusammenhang), aber ebenso ist ihm auch darin zuzustimmen, das durch diese Definition die Kirche ein „politisch-rechtliches Merkmal“ erhält. Dass die weitere Entwicklung dieses Momentes, das bei Melanchthon aber durchaus nicht in den Vordergrund tritt, auf die Anschauung vom Amte einen wesentlichen Einfluss haben musste, ist klar.

Eingehender als Luther zeigt Melanchthon, dass das geistliche Amt nach dem Willen Gottes bestehe, nicht nur sofern er durch das geschichtlich Gewordene und die Notwendigkeit der Ordnung zum Ausdruck kommt, sondern auch sofern er positiv in der Schrift ausgesprochen sei.

Den göttlichen Willen der Einsetzung des ministerium publicum sieht nun Melanchthon:

1) In der fortgehenden Sorge Gottes dafür, dass es ministri giebt, welche öffentlich das Evangelium predigen. Zu vergleichen sind Ausführungen wie die C. R. 15, 1332 (III) und 21, 826, 827. „Sic Eliae tempore erant Ecclesia Elias, Elisaeus et eorum auditores, neque erat Ecclesia sine ministerio“ etc. (Vergl. C. R. 5,

[1]) C. R. 14, 891 ist ministerium durch evangelium ersetzt. Da diese Stelle aber einer Schrift angehört, deren Text — es handelt sich um eine blosse Kollegnachschrift — nicht zuverlässig ist, kann sie nicht in Betracht kommen.

Digitized by Google

631.) Christus erhält das Amt. C. R. 12, 600 (62). Gott will, dass nach den Aposteln pastores berufen werden. C. R. 4, 367 f.

2) In Stellen wie Matth. 17, 5: „Et ut hoc ministerium conservemus, coelestis vox imperat de Christo (Matth. 17, 5): Hic est filius meus dilectus, hunc audite. Quare omnes homines summa pietate venerari hoc ministerium debent et dare operam, ut conservetur et ornetur" oder wie Psalm 117, 19: „Aperite portas, principes, vestras et introibit rex gloriae. Praecipit omnibus gentibus atque hominibus, ut ministerium Evangelii admittant et conservent . . . . . docendi sunt pii, Deum nullum officium magis requirere, quam huius ministeri conservationem. Hoc margaritum est, quod venditis omnibus rebus comparare nobis debemus" (C. R. 21, 555).

3) In den direkten Befehlen der Pastoralbriefe. „Expresse scriptum est ad Titum: Constituas presbyteros per civitates, sicut jussi. Item 2. Timoth. 2: Quae audivisti a me multis testibus, haec commenda fidelibus hominibus, qui sint idonei ad docendos alios. Item 1. Timoth. 5: Nemini cito manus imposito." [1])

„Haec dicta manifeste ostendunt Ecclesiae praecipi, ut ministros eligat. Ideoque Paulus dat praecepta, quales sint eligendi, quia vult electionem, quae fit voce Ecclesiae, ratam esse." (C. R. 15, 1332.) Das ist ein ingens bonum Dei.

Diese Art der Berufung zum Amt, nämlich durch Vermittlung von Menschen („quae fit voce Ecclesiae"), bringt es mit sich, dass sich ein minister verbi oder episcopus wesentlich von einem Propheten oder Apostel unterscheidet. Melanchthon sagt:

„Propheta in populo Israel est persona immediate a Deo vocata ad docendum et illustrandum Evangelium, habens testimonium, quod non erret, et missa ad gubernanda aliqua politica consilia, ut Moises, Samuel, Elias, Elisaeus, Esaias, Jeremias" etc.

Apostolus est persona, immediate a Deo vocata, ad docendum Evangelium, habens testimonium, quod non erret, neque tamen missa est, ut regat consilia gubernationis politicae. Habet autem vocationem universalem, ut quocunque loco docere possit. Episcopus est persona vocata per homines ad docendum Evangelium in loco certo, quae non habet testimonia, quod non erret: sed errare et labi potest, cum videlicet a voce prophetica et apostolica discedit" (C. R. 15, 816 f.), (a. 1556—1558). Vergl. 15,

[1]) Vgl. C. R. 5, 629. 15, 1334 f.

Digitized by Google

1331 f. u. ö. 7, 741 (a. 1551). Deshalb „debetur jure divino obedientia ministris" Evangelii, aber allein „in omnibus, quae praecipit Evangelium" (C. R. 21, 838, 503).

Kann Melanchthon dem geistlichen Amte somit auch keine Stellung geben, welche es über das Wort Gottes erhebt, so verleiht er ihm doch eine hohe Bedeutung zunächst durch den Umstand, dass er seine Einsetzung in dem entschieden, oft und klar ausgesprochenen Willen Gottes begründet sein lässt, ferner durch das, was nach ihm den Menschen vermittelst des Amtes gegeben wird. Gott ist durch dasselbe gegenwärtig und giebt mittelst desselben alles Heil. Das begründet eine hohe Ehrerbietung, die man dem Amte schuldig ist. „Et in summa ministerio Evangelico, per quod Deum efficacem esse certissimum est, ut per quod Deus nobis adest, omnes homines vero pectore et vera reverentia se subiicere debent, et praecipuus Dei cultus est, adjuvare hanc ministerii conservationem omni officii genere suppeditando victum, et defendendo pro cuiusque loco, pro quibus officiis Deus ingentia praemia pollicitus est. Sicut scriptum est: Qui uni ex minimis discipulorum meorum propter doctrinam vel potum aquae dabit, Amen dico vobis, habebit mercedem suam." [1]) (C. R. 5, 629.) Vergleiche 5, 597.

II. Die Berufung ins geistliche Amt.

Obwohl Gott selbst das Predigtamt erhält, so sind doch die Menschen verpflichtet, das Ihre zur Erhaltung desselben beizutragen (C. R. 5, 584, 596). Es ist ihre Pflicht, bestimmte Personen ins Amt zu berufen. Die Berufung ist nach Melanchthon principaliter Sache der Gemeinde. Wird sie von einem einzelnen oder von einigen wenigen vollzogen, so geschieht das anstatt der ganzen Gemeinde (C. R. 21, 503). So war es, wie er am angegebenen Orte ausführt, in der alten Kirche. Das bezeugt das Konzil zu Nicäa, Cyprian, Augustin, die vita Ambrosii, Gregor von Nazianz. „Haec collegi", fährt er fort, „non ut ordinaria potestas contemnatur, sed ut intelligamus jus Ecclesiae, cum opus est. Nam hoc jus etiam scriptura tribuit Ecclesiae, cum praecipit de vitandis

[1]) Da vorher von der Wahl und Ordination der ministri geredet wird, besteht kein Zweifel, dass Melanchthon in diesem Zusammenhange an das geistliche Amt denkt.

Digitized by Google

impiis doctoribus. [Matth. 7, 14.] Cavete a pseudoprophetis. Item (Gal. 1, 9): Si quis aliud Evangelium evangelizaverit, sit anathema. Christus vult summum esse judicium Ecclesiae, cum ait (Matth. 18, 17): Dic Ecclesiae. Cum igitur habeat Ecclesia mandatum reiiciendi impios doctores, habet etiam mandatum eligendi bonos doctores; quia claves pertinent ad Ecclesiam juxta hunc ipsum locum: Dic Ecclesiae. Et ubicunque est Ecclesia, ibi jus est administrandi Evangelii. Impossibile est enim Ecclesiam esse sine Evangelio, item sine remissione peccatorum. Ideo hoc jus proprium est Ecclesiae. . . . Cum igitur est vera Ecclesia, ibi necesse est jus esse eligendi ministros. — Haec igitur jus suum retinet, etiamsi pios doctores hi, qui titulum habent ordinariae potestatis, nolint dare. — Christus enim vetuit Ecclesiam alligare ad certas personas et humanam auctoritatem, cum inquit (Matth. 24, 23): Cum dixerint: Ecce hic est, ecce illic nolite credere. Et addit: (Lc. 17, 20) Regnum Dei non venit cum observatione" (C. R. 21, 505).[1])

Es fragt sich nun, in welcher Weise nach der Anschauung Melanchthons die vocatio von der ecclesia zu vollziehen ist. Er sagt:

„Olim autem fiebat haec vocatio seu electio per suffragia Ecclesiae adhibito Episcopo aliquo vel Pastore propter explorationem doctrinae" (C. R. 15, 1333) oder:

„Continet autem legitima ordinatio vocationem seu electionem, quae fit a populo vel iis, quibus populus eam rem committit, et approbationem aliquorum Episcoporum" [C. R. 3, 471. (a. 1537)]. Vergl. 21, 503.

In den beiden letzten Zitaten liegt der Kern alles dessen, was Melanchthon über die Berufung ins Amt gesagt hat.[2]) In 2 Hauptbestandteile zerfällt nach dem Gesagten die Bestallung des Amtes: 1) in die vocatio seu electio durch die Gemeinde (Laien); 2) in die Mitwirkung des geistlichen Amtes. Weshalb ist diese nötig? Wegen der Handauflegung?[3]) Wegen der Mit-

[1]) Vgl. 22, 524 ff.

[2]) Wo er darüber ausführlicher spricht, wie C. R. 5, 629, 210, kommt er auf dasselbe hinaus. Diese beiden Stellen werden nachher noch berücksichtigt.

[3]) Nach C. R. 22, 524 sollen allerdings die Seelsorger den ins Amt Berufenen die Hände auflegen (nach „verhör der Lere") und um den heiligen Geist bitten. Es ist aber zu bedenken dass es sich in dem Zusammenhange

Digitized by Google

teilung des Geistes? Nein; vielmehr „propter explorationem“. Ist sie aus diesem Grunde nötig, dann wird sie allerdings sehr zur Vergewisserung der richtig getroffenen Wahl dienen, aber sie wird doch unter Umständen entbehrt werden können.

Jure divino im vollen Sinne des Wortes kann darum bloss die vocatio sein. Von ihr reden wir zunächst.

Wenn Melanchthon der Gemeinde das jus vocationis zuspricht, so liegt es ihm fern zu erklären, dass die Pfarrer aus allgemeinen Volkswahlen hervorgehen müssen. Melanchthons Meinung ist es vielmehr, dass nach alter Weise „hi, quibus eam rem commisit Ecclesia“ gewählt haben. (C. R. 15, 1333. 21, 503. 5, 210 (a. 1543). 7, 742.) In der Conf. Art. Rust. (C. R. 20, 651 ff.) (a. 1525) erklärt er es sogar für gut, wenn die Gemeinde („die kirchen“) selbst die Macht hätte, Pfarrer zu wählen, wie es act. 6 mit den Diakonen geschähe. Sei doch auch der „ganzen kirchen“ befohlen, die Lehre der Prediger zu richten (1. Kor. 14), und Paulus wolle Sünder (1. Kor. 5) allein nicht bannen, „sondern mit der ganzen kirchen, das also eynsetzen und absetzen yn der kirchen gewalt gewesen ist.“ Nur müsse bei solcher Wahl der Fürst auch beteiligt sein, „denn eyn Fürst ist gesetzt zu schutz der fromen, vnd straff der bösen“ (C. R. 20, 653).

„Nunc[1]) vocantur ministri in nostris Ecclesiis, vel per Prin„cipes, vel per Senatum in Rebuspub. Et est pia et justa vocatio. „Princeps et senatores dupliciter habent jus vocandi: primum, „quia praesunt, et vult Deus gubernatores curare ministerium „Evangelii: Deinde quia sunt praecipua membra Ecclesiae“ (C. R. 5, 210) (a. 1543). Diesen Übergang der Gemeinderechte auf den Fürsten oder Senat findet er darin begründet, „quia tum cum fiebat electio suffragiis universae multitudinis, saepe tumultus orti sunt et factae caedes“ — daher sei die restrictio ad pauciores gemacht worden (C. R. 15, 1333).[2])

---

nicht darum handelt, zu welchem Zwecke die Seelsorger bei der vocatio mitwirken sollen, sondern es soll gezeigt werden, dass die Ordination allen ministri verbi zusteht. Beachtet man das „nach verhör der Lere“ gebührend, so ergiebt sich daraus kein Gegengrund gegen die vorgetragene Auffassung.

[1]) Vgl. zu diesem Passus noch C. R. 5, 637 (a. 1545), 7, 742 (a. 1551), 3, 184.

[2]) Melanchthon hält überhaupt unter Berufung auf Plato die Verfassung für die beste, welche zwischen der tyrannis und der democratia die richtige Mitte hält. (C. R. 12, 499.)

Digitized by Google

Die Form, in welcher die Gemeinde die vocatio vollzieht, kann also wechseln. Es kann auch einzelnen Personen, auch wenn sie nicht zur Gemeinde gehören, das jus vocationis eingeräumt werden. Doch darf der Gemeinde niemals das Recht verkümmert werden, welches ihr auf Grund von Matth. 7, 15 zusteht. So wenig das jus patroni aufgehoben werden soll, so muss doch der Gemeinde, hoc est honestissimis hominibus in eo coetu, cui datur pastor, das Recht zugestanden werden, reiicere impios aut non idoneos aut referre rem ad Episcopos aut eos, qui loco Episcoporum sustinent gubernationem Ecclesiasticam. (C. R. 4, 544. Vergl. 15, 1334.)

Sind die ministri einmal im Amte, so dürfen sie nicht ohne schwerwiegende Gründe abgesetzt werden. „Propter eorum mores" darf man sich nicht von ihnen trennen, nur „si est impia doctrina", denn „temere labefectare ministerii dignitatem est peccatum contra secundum praeceptum; laeditur enim honos divini nominis contempto ministerio". (Loci. 2. Ausgabe. C. R. 21, 509.) „Sed cum „falsa doctrina defenditur et stabilitur idololatria, mutatur ipsum „ministerium. Ideo horum ministerium relinquendum est, qui „doctrinam corrumpunt" (C. R. 21, 842 f.). Vergl. C. R. 5, 634.

Doch ist zu bedenken, dass auch die Irrlehrer einen Teil des Ministeriums, „ut sacramenti alicujus administratio", richtig verwalten können. Z. B. ist die Taufe richtig, solange die Einsetzungsworte beibehalten werden, „quia fiebat vice Ecclesiae" (C. R. 21, 843). In diesem letzten Satze kommt ein Moment mit zum Ausdruck, welches bei Luther viel stärker hervortritt, nämlich dass die ministri um der Berufung willen den heiligen Geist auch bei persönlichem Unglauben so besitzen, dass sie wirkungskräftig die Sakramente spenden können.

III. Die Ordination.

Mit der gleichen Entschiedenheit, mit welcher Melanchthon der Gemeinde principaliter das jus vocationis zuspricht, fordert er meist eine Mitwirkung der schon berufenen ministri bei der vocatio. „Jus vocandi et eligendi ministros pertinet non tantum ad populum, sed Paulus jubet Titum constituere Presbyteros, et Timotheo scribit: Nemini cito manum impone. Necesse est igitur Pastores a Pastoribus ordinari. Et veteri more eligebat Ecclesiae, hoc est, hi quibus eam rem commisit Ecclesia, et accedebat

Digitized by Google

judicium et approbatio Episcopi ordinantis.“ Eine „electio sine judicio et approbatione Pastorum“ sei wider das jus divinum.[1]) (C. R. 12, 490.) Vergl. C. R. 22, 524. 5, 211. „Post vocationem“ etc. 3, 471. 21, 503. 15, 1333.

Diese ordinatio oder approbatio hat nichts mit der katholischen Weihe zu thun. „Non est autem alligatus hic ordo ad successionem ordinariam.“ (Loci. 3. Ausgabe. C. R. 21, 839.) Der Ritus der Handauflegung soll die ministri verbi sogar unterscheiden von denen „qui unguntur ab Episcopis“ (C. R. 7, 743). Nach der Wittenberger Reformation vom Jahre 1545 ist es eine magna res et necessaria ecclesiae, cura recte exercendae ordinationis“ und „plurimum refert ordinationem recte instaurari“ [C. R. 5, 613. Vergl. C. R. 12, 519 (XLIX, 6)]. Zur rechten Wiederherstellung der Ordination aber gehört, dass man die Gewissen nicht mehr beschwert mit der impia lex coelibatus, dass man mit der Meinung aufräumt: „sacerdotes ordinari propter sacrificium“, vor allem aber gehört dazu ein gründliches Examen. „Secundo sciunt et hoc mandatum Dei esse, ut ordinationem presbyterorum recte administrari curent, videlicet ita ut fiat seria morum et doctrinae exploratio et rudiores et dociles erudiantur. Sciunt episcopi ipsi hanc veterem esse de ordinatione opinionem, proprium videlicet episcoporum officium seu opus esse hanc ipsam comprobationem presbyterorum, quae fit impositione manuum. Non existiment autem tantum ideo solis episcopis hoc opus attributum esse, ut fastigium altius agnosceretur, sed multo magis ut episcopi praesentes in examine doctrinam diligentius inquirere possent, et caverent, ne admitterentur ad hunc gradum, qui prorsus non possent docere, aut quorum mores alienaturi essent voluntates hominum a ministerio Evangelico“ (C. R. 5, 634).

Das Examen ist also für Melanchthon die Hauptsache bei der Ordination. „Es muss warlich die Ordinatio nicht allein eine Ceremonie seyn, sondern die hohe Nothdurft fordert ein scharf Examen.“ (Iudicium de Episc. Naumb. vom 1. Nov. 1541. C. R. IV, 689.)

Nach der Wittenberger Reformation erstreckte sich das Examen auf die doctrina (reine Lehre), auf die Lehrfähigkeit („qui prorsus non possent docere“, sind nicht zuzulassen) und auf den Lebenswandel (mores). Wird einer in Bezug auf die Lehrfähigkeit

[1]) Vergleiche aber den Anhang. S. 25.

Digitized by Google

nicht für genügend befunden, so ist ihm eine gewisse Zeit Unterricht zu erteilen („et rudiores et dociles erudiantur"). Vergl. C. R. 4, 689, 684.

Diese Ordination könnte nach Melanchthons Meinung den Bischöfen übertragen werden. (C. R. 22, 526.) Nur will er, um die rechte Handhabung derselben sicher zu stellen, dass denselben eine frequentia doctorum hominum zu diesem Zwecke beigegeben werde. Um ihrer Feindschaft willen aber gegen die wahre Lehre des Evangeliums geht es nicht (C. R. 5, 584 f., 630, 212. 8, 291, 430 f.). Obwohl aber kirchenordnungsmässig die Ordination gewissen ministri (episcopi im besonderen Sinne) übertragen werden kann und Melanchthon dasselbe sogar für gut hält („ut Episcopi praesentes in examine doctrinam diligentius inquirere possent"), so steht nach ihm doch durchaus allen Pfarrern das Recht der Ordination zu. „Und ist der befehl S. Pauli, das Titus sol Priester setzen, nicht allein vff die Titel Bischove zu ziehen, sondern gehört vff alle Christliche Seelsorger" (C. R. 22, 524). Unter Berufung auf Hieronymus wird an derselben Stelle noch behauptet, dass zwischen Bischöfen und andern Priestern kein Unterschied sei nach göttlichem Rechte. Daher soll nach Melanchthons Vorschlag der neue Bischof von Naumburg (a. 1541) durch etliche Prädikanten öffentlich ordiniert werden mit Auflegung der Hände und Gebet. C. R. 4, 698. Vgl. 12, 490 (XXIX, 13).

Die Ordination ist also bei Melanchthon die approbatio eines vocatus durch einen oder mehrere ministri verbi auf Grund einer mit demselben vorgenommenen Prüfung über (reine) Lehre, Lehrbefähigung und Wandel. Was Melanchthon betrifft, ist sie durchaus nicht, wie Sohm (Kirchenrecht I, 497, Anm.) sagt: „Aufnahme in den geistlichen Stand", welchem nach demselben alle die angehören, deren Geistesgaben kirchlich anerkannt sind und die die Befugnis zum öffentlichen Lehren haben. Verliert ein minister verbi sein bestimmtes Amt, so hat er durchaus kein Recht mehr zu lehren („nec habet potestatem ubique docendi" (C. R. 21, 1100). Nur das Amt macht einen Unterschied. Auch kennt Melanchthon die Ordination nur auf Grund einer Vokation.

Die oben erwähnte approbatio oder ordinatio erklärt Melanchthon verschiedentlich für notwendig jure divino. Hiermit wollte er aber nur sagen (vergleiche den Anhang S. 21), dass „non temere" die Bestätigung seitens andrer Bischöfe oder Pfarrer

Digitized by Google

unterlassen werden dürfte. Auf Grund des Satzes: ubi ecclesia, ibi jus vocandi ministros, musste er es im Notfalle für gerechtfertigt halten, wenn kein minister verbi bei der vocatio beteiligt ist. (Vergl. C. R. 22, 526). In einem Gutachten vom Jahre 1543 (C. R. 5, 209ff.) erklärt er auch die vocatio seu electio allein für notwendig, während er die comprobatio des Bischofs nur für herkömmlich erklärt. Dem entspricht es, wenn These 18 der Disputation [C. R. 12, 491 (XXIX)] lautet: Nemini licet sine vocatione occupare ministerium. (Vergl. C. R. 7, 742, 746. 3, 184.) Ebenso sagt er in einem Gutachten vom Jahre 1536, dass nur die Berufung nötig sei, „die vornemlich steht bei der Oberkeit und Bewilligung der Kirchen desselben Ortes" (C. R. 3, 184). In der deutschen Ausgabe seiner loci heisst es: „Und ist gewöhnlich und löblich, das etliche Christliche und gelerte Seelsorger dabey seien, und jre Lere anhören, und zum zeugnis jnen die hende vfflegen" (C. R. 22, 525).

Doch kann Melanchthon durchaus der einfachen Berufung ohne approbatio nicht das Wort reden, denn für die Ruhe des Gemütes ist's sehr viel wert, die Bestätigung zu besitzen, dass man vom Konsensus der wahren Kirche nicht abweicht (C. R. 15, 1172). Aus diesem Grunde bedarf es sowohl um der Gemeinde als um des Berufenen selbst willen eines äusseren Zeichens der erfolgten Approbation. Durch dasselbe wird den Gewissensbedenken entgegen gewirkt, ob die Vokation auch zu Recht bestehe (C. R. 7, 741). Daher: Vocationem oportet Ecclesiae indicari, ut manifestum est seu verbis, seu quocunque signo (C. R. 7, 741). Dieses signum war aber seit alter Zeit die impositio manuum. „Fuit antiquus ritus imponere manus electis. Hoc signum ostendebat vocationem et vocationis confirmationem" (C. R. 15, 1334). Vergl. 7, 741 f. 5, 211. Ausserdem war in der alten Kirche die Zeremonie der Legung des Buches (liber Evangelii) auf das Haupt üblich.[1]) Solche „signa sunt mutabilia", aber da in der Kirche alles ordentlich zugehen soll (C. R. 7, 742), ist „aliquis publicus ritus ordinationis sine superstitione" nützlich. Die katholische Kirche hat den althergebrachten Ritus der Handauflegung verachtet und die Ordination durch „impiae opiniones" gefälscht. (C. R. 7, 742 f. 15, 1334.) Für die Beibehaltung dieses Ritus führt er in seiner enarratio des 1. Timotheusbriefes von 1541 folgende Gründe an:

[1]) C. R. 15, 1335. 8, 597.

Digitized by Google

1) „Ad hoc, ut magis illustria sint testimonia vocationis et approbationis vocati.“

2) „Et ut conspiciatur cuius Ecclesiae doctrinam vocatus amplectatur.“

3) „Et ut ibi publica precatio fiat.“

4) „Prodest etiam hic ipse ritus ad multorum confirmationem, ut sciant jus ordinationis pertinere ad veram Ecclesiam.“

5) „Et cogitent qui sint errores adversorum.“

6) „Et cuius Ecclesiae velint esse cives.“

7) „Denique multae sunt utilitates, cum sine calumnia et sine superstitione judicatur“ (C. R. 15, 1335).

So verteidigt Melanchthon einen besonderen Ritus der testificatio approbationis mit grossem Eifer und als solchen namentlich die Handauflegung. Die Einführung der Ordinationshandlung durch Luther billigt er durchaus. Er sagt (1551):

„Pic fecit Lutherus[1]) qui ad veram Ecclesiam transtulit non solum vocationem, sed etiam hanc publicam testificationem, quae fit publico ritu, quia certe inspectio doctrinae per ministros Evangelii facienda est. . . . . Et multae sunt piae et graves causae retinendi hunc publicum ritum, prodest Ecclesiis videre, qui a quibus testimonium doctrinae habeant, prodest ipsis vocatis illustria signa suae vocationis habere, ut minus crucientur hac tentatione. Currebant et non mittebam eos“ (C. R. 7, 742 f.). Vergl. 7, 741: Vocabant etc. Um aber keinen Zweifel über seine wahre Meinung aufkommen zu lassen, fügt Melanchthon hinzu: „Etsi autem haec ita observavit Lutherus et judico pie observari et observari opto, tamen signa testificationis dico mutabilia esse, ac posse vere vocatum et ordinatum esse aliquem, qui hoc ritu, scilicet manuum impositione non est usus et ministerium eius est efficax (C. R. 7, 743). Das schrieb Melanchthon im Jahre 1551. In gleicher Weise hat er sich vorher und nachher über die Zeremonie der Handauflegung, bezw. über die Ordination im engsten Sinne, ausgesprochen.

In Nürnberg war Streit ausgebrochen über die Bedeutung der Handauflegung. Osiander legte derselben grosse Bedeutung bei.[2]) Doch wollte er von ihrer Einführung nichts wissen, weil

---

[1]) Scheint sich auf Luthers Schrift de inst. ministr. vom Jahre 1523 zu beziehen.

[2]) Vgl. Kolde in „Studiem und Kritiken“ 1894. S. 243, Anm. 1.

Digitized by Google

er der impositio manuum eine besondere Wirkung zuschrieb und sie deshalb nur von einem Bischof vollzogen wissen wollte. Im Oktober 1543 (C. R. 5, 187) schrieb Melanchthon darüber nach Nürnberg: Lutherus περὶ ἐπιθέσεως (sic!) χειρῶν admodum miratus est Collegae tui contentionem, ac affirmavit, si de ritu contenderet multis seculis eum ritum non servatum ab Episcopis. Tota res mutata est in isto regno Pontificio, postquam coeperunt sacrificare pro vivis et mortuis. Sed Ecclesiae vocatio vere est veneranda. Nec postea aliud fuit impositio manuum, nisi publicum testimonium. Sed haec paulo post copiosius." Letzteres geschieht in einem Schreiben vom 25. Oktober 1543 (C. R. 5, 209 ff.). Nachdem dort für die Bestellung des Predigtamtes die vocatio seu electio allein für notwendig erklärt und die altkirchliche Sitte der Handauflegung erwähnt ist, heisst es weiter:

„Sed tamen et hoc dico: Vocatum seu electum voce eorum, penes quos est jus vocationis frungentem ministerio Evangelii, etiam sine altero ritu impositionis manuum, vere ministrum Evangelii esse, posse docere, ac administrare Sacramenta. Nihil enim addit juris aut potestatis impositio manuum: Sed est declaratio et comprobatio vocationis, de qua constare necesse est. . . . . Nec differunt veri pastores et mercenarii hoc ritu, sed differunt genere doctrinae, et voluntate."

Damit steht keineswegs die Stellung in Widerspruch, welche Melanchthon im Freder'schen Ordinationsstreit eingenommen hat.[1]) Das geht ganz klar aus dem Briefe Melanchthons an Freder und aus dem in Gemeinschaft mit Major abgefassten Gutachten über diesen Streit hervor. „Legimus autem certamen," schreibt Melanchan Freder: „istic motum de ritu ordinationis, in quo cum nulla sit de doctrina dissensio valde dolemus te tam acerbe de ritu pu-

---

[1]) Vergl.: Rietschel: Luther und die Ordination. 2. Auflage. S. 90; Kliefoth: Liturgische Abhandlungen. I, 344 ff.; Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie. I, 165 ff. (2. Aufl.)

Meines Erachtens muss die Beurteilung dieses Streites notwendig schief ausfallen, wenn man von dem Gedanken ausgeht, die Ordination des Freder sei deshalb gefordert worden, weil bei der Übertragung des ersten geistlichen Amtes in Hamburg über ihm nicht die Zeremonie der Handauflegung geschehen war. Knipstroh erklärte die Ordination des Freder für notwendig, weil es in Pommern Kirchenordnung war, „ut nullus admittatur sine examine et publica approbatione". Der Hauptstreit war: „ob unexaminierte aufstehen mögen in ordentlichen Kirchen-Ampt". (Gutachten der Wittenberger Fakultät. Nach Rietschel a. a. O. S. 98.)

Digitized by Google

gnare, ut nomines laqueum conscientiae, morem qui servatur in vestris et multis piis Ecclesiis bono consilio et sine doctrinae corruptela." (1. Nov. 1555. C. R. 8, 595).

In dem genannten Gutachten von demselben Tage (C. R. 8, 597) heisst es: Richtig sei, dass der gestus der Handauflegung nicht notwendig sei, wie auch der frühere Brauch, das Evangelienbuch auf das Haupt des Ordinanden zu legen, „sed astutia non est probanda, quod hoc praetextu mos examinis et approbationis et precationis tollitur, quia hic gestus non sit necessarius. Ut si quis tolleret totum ministerium Evangelii, quia non sit necessaria observatio certi diei."

„Discernenda sunt ea quae sunt necessaria et juris divini et retinenda sunt, ut vocatio et examen, publicatio approbationis[1]), precatio". Die aber schon im Amte sind, „sint vocati, et judicio vocantium approbati, etiamsi non accessit publicus ritus ordinationis", d. h. unter der Voraussetzung, dass sie idonei sunt, hoc est, si recte docent. Von der Zeit an jedoch, wo die pommersche Kirche „habeat inspectionem deinceps nullus admittatur sine examine et publica approbatione." (ebenda).

Auch das widerspricht dem Ausgeführten nicht, dass Melanchthon von 1530 ab die Ordination zuweilen unter die Sakramente rechnete, denn das geschah von einem weitgefassten Sakramentsbegriff aus. (C. R. 21, 469 ff. Sakramente sind da z. B. oratio, afflictiones, eleemosynae.)[2])

Wir haben also gefunden, dass die Ordination bei Melanchthon die approbatio eines vocatus durch einen oder mehrere ministri verbi auf Grund einer mit demselben vorgenommenen Prüfung über (reine) Lehre, Lehrbefähigung und Wandel ist. Die testificatio oder publicatio, in der Regel erfolgend durch die Handauflegung unter Gebet, erscheint ihm sehr wichtig. Das Ganze bezeichnet er auch als etwas, was jure divino geschehen müsse. Dasselbe hat er von den einzelnen Teilen mit Ausnahme der

---

[1]) Die Ordination im engeren Sinne ist also die publicatio approbationis, welche in der Regel durch die Handauflegung unter Gebet erfolgt.

[2]) Wie sehr übrigens bei Melanchthon in der Ordination das Examen überwog, kann man auch daraus ersehen, dass er die Aufsicht der Bischöfe über die Pfarrer wie eine Fortsetzung der Ordination ansieht. „Nec putent Episcopi, se perfunctos esse suo officio, cum ordinatos admittunt. Sed postea sint etiam inspectores doctrinae et morum, ut de visitatione et Synodis infra dicemus." (C. R. 4, 533 f.)

Digitized by Google

Handauflegung gethan (examen, publicatio approbationis, precatio. C. R. 8, 597).

Anhang.

Um die Tragweite dieses Satzes zu verstehen, ist es nötig, die Anschauung der Reformatoren über das jus divinum und jus humanum zu kennen.

Was zunächst Luther betrifft, so ist es seine Meinung durchaus nicht, dass sich das jus divinum zum jus humanum verhält wie göttliche und menschliche Willensbestimmung; denn es ist nach ihm denkbar, dass etwas unmittelbar in dem Willen Gottes seinen Grund hat und doch nicht jus divinum ist. Interessant ist z. B. der Satz: „Et hac ratione ut mihi videor, longe melius stabiliretur Romani pontificis monarchia, si voluntatem Dei et consensum fidelium non tantum subditi, sed et Romani pontifices attendere et timere cogerentur, quam, dum velut jure divino teneant, vi et terrore extorquent" etc. (III, 303). Luther bestreitet also das jus divinum des Papsttums, sieht das Papsttum aber doch in dem Willen Gottes begründet. „Primum", sagt er III, 300, „quod me movet Romanum pontificem esse aliis omnibus . . . . superiorem, est ipsa voluntas Dei." Den Willen Gottes aber sieht er deutlich in ipso facto. „Neque enim sine voluntate Dei in hanc monarchiam unquam venire potuisset Romanus pontifex" (III, 300). Sehr bemerkenswert ist, was Luther in diesem Zusammenhange über das Recht des geschichtlich Gewordenen sagt. „Haec autem ratio (die geschichtliche Thatsache) tanta est ut, si etiam nulla Scriptura, nulla alia causa esset, haec tamen satis esset ad compescendam temeritam resistentium" (III, 300 f.).

Dem göttlichen Willen gemäss findet er auch den Abfall der 10 Stämme, obwohl er „sine auctoritate factum est". Die voluntas signi, quam vocant, operationem Dei, sei nicht weniger zu fürchten als andre signa voluntatis Dei, ut praecepta, prohibita. Dennoch aber rühmt Luther, dass die Autorität der Schrift mit ihm sei, „qua probatur primatus ecclesiasticus jure divino nullus esse" (III, 365).

Es kann also etwas voluntas Dei sein, ohne deshalb schon jus divinum zu sein. Was aber ist jus divinum? Luther charakterisiert es mit den Worten: „jus divinum stat fixum in eo quod est" (III, 383). „Quod non liceat id, quod juris divini est, ulla mora ullo saeculo, ullo casu vel mutari vel interrumpi". (De Wette

Digitized by Google

I, 206.) Wer das ändert, was göttlichen Rechts ist, begeht eine Todsünde (III, 324). Dagegen kann das jus humanum wohl nicht temere, aber doch per consuetudinem hominum et usum geändert werden (III, 321 ff.).

Sehr schwer ist es aber zu bestimmen, was nach Luther der Inhalt des jus divinum ist. Gewöhnlich hat man den Eindruck, dass er unter demselben den Inhalt der Schrift versteht. Allein derselbe deckt sich durchaus nicht mit dem, was er sich unter jus divinum denkt, obwohl er selbst III, 55 sagt: „quae (die Schrift) est proprie jus divinum, nisi accesserit nova et probata revelatio". Denn 29, 150 ff. erklärt er das ganze Alte Testament für aufgehoben, die 10 Gebote eingeschlossen. Nur die Stücke im Gesetz, welche uns auch die Natur lehrt, bestehen noch (23, 59). Vergleiche noch De Wette III, 347.

Auch dem Neuen Testamente gegenüber verhält er sich frei. Man denke nur an seine Zweifel an der Kanonizität der Briefe Jakobi und Judä (63, 156, 158, 169), sowie der Offenbarung Johannis.

Ferner nimmt Luther verschiedene jura divina an. Widersprechen dieselben einander, so ist dem höheren zu folgen. Das Schisma der Böhmen verurteilt er[1]) (III, 56), auch wenn sie ein jus divinum für sich hätten, „cum supremum jus divinum sit caritas et unitas spiritus". Nach den Pastoralbriefen sollen die Bischöfe bei der Einsetzung der Priester beteiligt sein. Das erkennt er als ein jus divinum an, aber die Erhaltung des Evangeliums ist ein höheres jus divinum (22, 148 f.). Darum hebt dieses jenes auf.

So gelangt Luther, ohne sich dessen bewusst zu werden, zu einem Standpunkt, auf welchem eben das Gewissen der letzte entscheidende Faktor ist.

Melanchthon schliesst sich dem Grundsatze Luthers an, dass das jus divinum ewig und unverbrüchlich gewahrt werden müsse. „Non potuisset autem hic mos aboleri, si esset juris divini." (C. R. 21, 493. Richter II, 89 b.)

Auch er findet das jus divinum, wie es scheint, in dem Inhalte der Schrift. „Si quid praeter scripturam statuerint, in hoc, ut conscientias obstringant non sunt audiendi. Nihil enim conscientiam obligat, nisi jus divinum." (C. R. 21, 224.) Dazu rechnet er auch die leges naturae. „Quum autem vocamus divinas scriptas in saxo: cur non vocamus etiam leges divinas, scriptas in cordi-

[1]) In der Leipziger Disputation.

Digitized by Google

bus nostris.“ (C. R. 26, 25, 26.) Doch auch für ihn ist die Schrift nicht schlechthin jus divinum. Das Alte Testament ist für ihn mit Ausnahme der 10 Gebote aufgehoben (C. R. 26, 25, 26). C. R. 21, 486 f. will er sich nicht der Autorität des Hebräerbriefes unterwerfen: „Imo potius tota epistola reiicienda esset, quam neganda lapsis venia. Nam et apud veteres dubitatum est de autore huius epistolae.“

Der Begriff des jus divinum hat sich bei ihm überhaupt abgeschwächt. In einem judicium (Schirrmacher: Briefe und Akten etc. S. 165) heisst es: „Neque temere aliquid in ordinationibus esse mutandum, aut mutationibus consentiendum.“ Er will sich also dem jus divinum gegenüber genau so verhalten, wie Luther dem jus humanum es glaubte schuldig zu sein. C. R. 8, 597 erklärt er bei der Bestellung des Geistlichen für juris divini: vocatio, examen, publicatio approbationis, precatio. Dagegen die, welche schon im Amte sind und recht lehren, sind durch ihre blosse Berufung rechtmässig vocati. Fasste Melanchthon das jus divinum im strengeren Sinne, so wäre es unmöglich für ihn, sich so zu äussern. Ist das jus divinum von unverbrüchlicher Geltung, so kann man sich niemals über dasselbe hinwegsetzen.

Das muss man bei Melanchthon beachten, wenn er eine Sache für ein jus divinum erklärt.

IV. Die Funktionen des geistlichen Amtes.

Die Funktionen des geistlichen Amtes fasst Melanchthon unter verschiedenen Gesamtnamen zusammen wie Gewalt der Schlüssel[1]), Kirchengewalt (C. R. 22, 514), Kirchenregierung, potestas ecclesiastica (C. R. 21, 501), Gewalt der Bischöfe oder Pastoren (Artikel 28 der Augustana), jurisdictio[2]) (ebendaselbst), ministerium Evangelii [C. R. 12, 492 (6)]. Diese Kirchengewalt steht grundsätzlich der Gemeinde zu. „Haec potestas est commendata principaliter Ecclesiae, it est pastoribus et praecipuis personis in toto corpore Ecclesiae“ (C. R. 14, 915). In ihrer Ausübung besteht das Kirchenregiment. Sie ist eine rein moralische Gewalt, die allein durch das Wort sine vi corporali ausgeübt wird. Ihr Ziel sind res aeternae.[3]) Ein andres Kirchenregiment kennt Melanchthon nicht.

[1]) Bezeichnet hie und da auch bloss die Absolution (Augustana 25, 4, M. 54), oder den Bann (C. R. 14, 894).

[2]) Bedeutet gewöhnlich das Binden und Lösen beim Bann.

[3]) Vergleiche den 28. Artikel der Augustana, sowie Sohm: Kirchen-

Digitized by Google

Die Kirchengewalt wird auch, wie wir sagten, Gewalt der Bischöfe und Pastoren genannt. Das geschieht darum, weil sie zunächst von dem geistlichen Amte auszuüben ist (vergleiche dazu besonders C. R. 22, 514 ff.).[1]) Sie zerfällt in verschiedene Funktionen. In der Aufzählung derselben bleibt sich Melanchthon nicht gleich. In der deutschen Augustana sagt er: Derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten: 1) das Evangelium predigen, 2) Sünd vergeben, 3) Lehr urteilen, und die Lehr, so dem Evangelio entgegen, verwerfen, 4) und die Gottlosen, deren gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeine ausschliessen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort.

In einem judicium vom Jahre 1537 (C. R. 3, 470) erklärt er die potestas ecclesiastica als das mandatum divinum 1) docendi Evangelii, 2) administrandi sacramenta, 3) ordinandi ministros Evangelii, 4) annunciandi remissionem peccatorum singulis aut multis, 5) constituendi judicia dogmatum, 6) et eos, qui in delictis manifestis versantur, excommunicandi verbo sine vi corporali" (vergl. C. R. 22, 515. 28, 413). C. R. 15, 1347 heisst es: „Hoc mandatum complectitur ea, quae ad substantiam ministerii evangelici pertinent, videlicet praedicationem Evangelii, administrationem Sacramentorum, excommunicationem contumacium, Absolutionem agentium poenitentiam, judicia de vocatis ad ministerium evangelicum. Recte etiam addi possunt judicia de doctrina, quia haec pars necessaria est in praedicatione Evangelii." (Vergl. C. R. 23, CIV.)

Ausser den in dem letzten Zitat aufgezählten Funktionen, die einem Bischof bezw. Pfarrer zukommen, wird öfter noch das Recht genannt, Kirchenordnungen aufzustellen. „Habent enim auctoritatem ordinandi caerimonias hoc fine, ut ordine gerantur res in publico Ecclesiae coetu" (C. R. 21, 503). „Ein Christlicher Seelsorger hat gewalt zu guter Ordnung zeit und Lectiones zu bestimmen, Wie ein Schulmeister eine ordnung halten mus, das die

---

recht I, 507, Anm. und Rieker: Die rechtliche Stellung etc. S. 99. C. R. 4, 1002. C. R. 4, 692 gewinnt es allerdings den Anschein, als ob die Ordination, Konsistorien und Visitation das Kirchenregiment ausmachten. Das ist aber eine in dieser Hinsicht singuläre Stelle, die vielleicht durch die besondere polemische Tendenz erklärt wird.

[1]) Grundsätzlich steht jedem Inhaber eines geistlichen Amtes dieselbe Kirchengewalt zu. „Dieweil die Schlüssel nicht anders sind denn Evangelium predigen und Sacrament reichen, hat der Papst nicht mehr Gewalt durch die Schlüssel denn ein jeder Pfarrer" (C. R. 4, 1004).

Digitized by Google

Jugent wisse, wenn man soll zusammen komen, was nutz ist zu jeder zeit zu lesen" (C. R. 22, 519).

Melanchthon liebte es auch, die potestas ecclesiastica nach Art des Mittelalters („secundum partitionem veterum") in die potestas ordinis und in die potestas jurisdictionis einzuteilen. (Vergl. C. R. 12, 494 (2). 21, 494.) Dieser Brauch darf nicht verleiten, sich namentlich unter der jurisdictio etwas vorzustellen, dem eine äussere Zwangsgewalt eignet. In der Apologie (M. 288) weist das Melanchthon gerade in dem Zusammenhange zurück, wo er zu der katholischen Unterscheidung seine Zustimmung ausspricht. In der 2. Ausgabe der loci sagt er: „Jurisdictio non habet potestatem vi corporali cohercendi, sed tantum verbis cohercet, hoc est, excommunicat" (C. R. 21, 501). Der Einteilungsgrund ist also nicht etwa, dass der potestas jurisdictionis im Unterschiede von der potestas ordinis eine Zwangsgewalt eigne, er ist vielmehr darin zu suchen, dass es die letztere mit verborgenen, die erstere aber mit offenbaren[1]) Sünden zu thun hat.

„Haec potestas (ordinis) non est mandatum cognoscendi, nec est judicium sed tantum mandatum impertiendi beneficii atque absolutionis, itaque pertinet etiam ad occulta peccata. . . . . Altera potestas vocatur Jurisdictio, quae est judicium quoddam externum Ecclesiae, quod tantum ad manifesta crimina pertinet, excommunicat et absolvit. Hic non potest ferri sententia, nisi facta cognitione" (C. R. 21, 494).

Im Interesse der Übersichtlichkeit schliesse ich mich in meiner Darstellung der Einteilung Melanchthons an.

a) Potestas ordinis.

1) Die wichtigste Function des geistlichen Amtes ist die öffentliche Predigt des Evangeliums. Deshalb heisst es geradezu ministerium verbi. Durch dasselbe wirkt Christus. „Und ist hie seer nötig offt zu erinnern, die Ordinanden und ander Leut, das sie festiglich glauben sollen, das die Predigt oder betrachtung des Euangelij, nicht ein vergeblich schallen oder fliegende gedanken sey, sondern das der Son Gottes selb damit krefftig sein und wirken wil" (Exam. Ord. C. R. 23, LI.). Vergl. C. R. 10, 901.[2])

[1]) Das hat Melanchthon freilich nicht ganz festgehalten. Vergl. den Abschnitt über die Jurisdiktion S. 30.

[2]) Das Gleiche gilt auch von aller Verkündigung des Evangeliums sonst, soweit sie „juxta vocationem" geübt wird.

Digitized by Google

Der Sohn Gottes giebt durch die Predigt Vergebung der Sünden. „In Evangelio institutum est ministerium expressa voce annunciauda remissionis peccatorum omnibus credentibus in Christum“ (C. R. 14, 378). Mit der Vergebung der Sünden werden uns alle Gaben des Geistes gegeben (C. R. 15, 429).

2) Neben der allgemeinen Absolution, welche durch die Predigt des Evangeliums mitgeteilt wird, hält Melanchthon wie Luther die Privatabsolution für notwendig. Er sieht in ihrer Abschaffung geradezu den Ruin der Kirche: „Magnus error est, et multarum rerum ruinam secum trahit, tollere ex Ecclesia privatam absolutionem“ [C. R. 12, 494 (8)]. Auch Christus hat einzelne absolviert und dem Petrus befohlen „remittere fratri, qui deliquerit“. Daher „valet privata absolutio et est vera vox Evangelii, quia Evangelium pariter valet, sive multis, sive singulis annuncietur. Infidelis est, qui cogitat, Evangelium ad singulos applicatum, incertum esse“ [C. R. 12, 492 (9—11)]. Vergl. 12, 508 (16—18). „Non est igitur privata absolutio in Ecclesia abroganda“ [12, 493 (15)]. Vergl. C. R. 12, 506 (13), 508 (17), 510, 523 (24), 551 (31). In der ersten Ausgabe seiner loci sagt er sogar: „Absolutio privata sic necessaria est ut baptismus“ (C. R. 21, 220). Später hat er die Notwendigkeit ermässigt. In der Nürnberger Streitfrage[1]) schreibt er mit Luther übereinstimmend, „dass es die Gestalt hat in rechten Anliegen, dass die Gewissen gleichwohl dieses besonderen Trostes bedürfen“ (De Wette 4, 445). (Vergl. C. R. 3, 173, 956.) Im gleichen Sinne spricht er sich im Examen Ordinand. aus (C. R. 23, LXXII). (Vergl. C. R. 14, 378. 15, 430.) C. R. 24, 757 sagt er, Osiander habe in zu grossem Eifer die Absolution in Nürnberg abschaffen, dann aber wieder einführen wollen und behauptet: „Non remitti peccata, nisi per absolutionem“. Das sei falsch. „Est enim remissio peccatorum per verbum sive auditum sive lectum, item cogitatum cum fide, vel praedicatum publice.“

Wie Luther lehrt auch Melanchthon, dass uns durch die Absolution die Vergebung nicht bloss verkündigt, sondern mitgeteilt wird. „Dieweil Gott durch das Wort wahrlich neu Leben und Trost ins Herz gibt“ (Apologie M. 173). „Nec obest quod quidam vociferantur, Homines non posse remittere peccata. Cum enim constet, homines habere mandatum Evangelii praedicandi,

[1]) Dort bestritt Osiander die Notwendigkeit der absolutio privata.

Digitized by Google

constat homines habere mandatum remittendi peccata“ [C. R. 12, 492 (12)]. Vergl. 4, 360. 12, 494 (5).

Doch nicht der Mensch vergiebt, sondern Gott. „Apostoli et doctores remittunt, in quantum ministri, annuntiantes voluntatem Dei, propositam in Evangelio, et per hanc annuntiationem Deus est efficax“ (C. R. 24, 758). „Est ergo haec sententia: Vestrum Evangelium verbum Dei est, qui verbo vestro credent, illi Deo credent“ (C. R. 14, 1217. Ann. et conc.).

Und das Wort ist das einzige Mittel, durch welches man der Vergebung der Sünden gewiss werden kann. „Qui Evangelium nunciat, ne quaerat aliud vel signum vel miraculum, quo certior fieret de remissione peccatorum praeter ipsum verbum“ (C. R. 14, 1217).

Die Absolution kann auch ein Laie erteilen. In einer Disputation verteidigt er auf Grund des bekannten Beispiels von Augustin den Satz: Laico licet et baptizare et absolvere. — „Valet absolutio propter verbum, non propter personam. Et claves datae sunt toti ecclesiae et est commune mandatum, ut fratribus petentibus annunciemus — und das darf nicht bloss „in casu necessitatis, sed etiam alias“ geschehen — „sed ita ne turbetur ministerium“ (C. R. 12, 493 f.). Denn die öffentliche Verwaltung der potestas clavium steht allein dem öffentlichen Amte zu (12, 493).

Eine notwendige Bedingung der Absolution ist auch nicht die Beichte. „Necesse est enim retineri hanc sententiam, quod etiam condonentur ignota, quae et magna et multa sunt“ (C. R. 4, 360). Doch hat Melanchthon der Beichte insofern das Wort geredet, als er deren Beibehaltung als ein Mittel ansah, in dem Christen das Verlangen nach der Absolution zu wecken.[1]) Die Notwendigkeit der Aufzählung aller Sünden erkennt er nirgends an.

Er ist aber mit grosser Entschiedenheit für das Beichtverhör eingetreten, das freilich auch vielfach Beichte genannt wird. Er hält es namentlich aus pädagogischen Gründen für notwendig, „quia per eam occasionem indocti audiri et commodius institui de tota doctrina possunt. Et indecorum est prorsus inexploratos accedere ad Communionem.“ (Loci. (1535). C. R. 21, 494.) Unter diesen Gesichtspunkten hat er immer über das Beichtverhör gesprochen. (C. R. 4, 546. 8, 533. 26, 72. 21, 894. 2, 748. 4, 354. 3, 1250.) Es ist also mehr ein Unterricht des Volkes im Christen-

[1]) Vgl. C. R. 12, 552 (32).

Digitized by Google

tum und unserm Konfirmandenunterricht zu vergleichen. Das Beichtverhör wird indes wohl oft mit grossem Nachdrucke als Notwendigkeit hingestellt, jedoch nicht um der Seligkeit willen gefordert.

Die einzige notwendige Bedingung der Aneignung der Vergebung der Sünden ist der Glaube. „Neque tamen prodest remissio privata aut publica nisi fide apprehendatur verbum neque rursus sine verbo existere fides potest“ [C. R. 12, 492 (14)].

3) Um der Ordnung willen ist den öffentlichen Dienern am Worte die Verwaltung der Sakramente übertragen. Ihre Kraft hängt nicht von der Würdigkeit derselben ab, sie wirken vielmehr propter mandatum et ordinationem divinam (C. R. 21, 508, 509).

4) Zum geistlichen Amte gehört weiter die Funktion Kirchendiener zu ordinieren, d. h. bei der Berufung durch Prüfung der (reinen) Lehre, der Lehrbefähigung und des Wandels der vocati, sowie durch die öffentliche Bezeugung, dass der vocatus zum Amt geeignet befunden worden ist, mitzuwirken. Diese Funktion war aber Melanchthon nicht nur geneigt, den bisherigen Bischöfen zu überlassen, falls sie die reine Lehre duldeten, sondern er hat es auch immer für besser gehalten, dass die Ordination, obgleich sie prinzipiell allen Seelsorgern zusteht, Bischöfen im evangelischen Sinne übertragen würde. (Vergleiche das Kapitel über die Ordination und den Episcopat im Sinne Melanchthons.)

5) Sache des geistlichen Amtes ist es ferner die Lehre zu urteilen, nicht etwa bloss der Bischöfe, sondern aller Prediger. Auf den Vorhalt, dass die Neuerungen in Wittenberg ohne Genehmigung der Bischöfe nicht hätten vorgenommen werden dürfen, antwortete Melanchthon: „Wahr ist, dass den Bischöfen befohlen, die Kirchen zu lehren und regieren. Dagegen müssen sie bekennen, dass die Prediger auch ordinariam vocationem haben, und wie den Bischöfen also auch den Predigern befohlen, die Kirchen zu lehren“ (C. R. I, 766). Damit ist aber durchaus dem Lehrstande nicht das Recht der endgültigen Entscheidung zugesprochen, denn Glaubenssachen gehen die ganze Gemeinde an. „Et Nicolaus Papa inquit, dist. 96. Fidei caussas communes esse et non tantum ad clericos, sed etiam ad laicos pertinere. . . . Neque enim in Ecclesia haec tyrannis constituenda est, quod oporteat laicos assentiri et applaudere omnibus sine delectu, quae decreverint Episcopi“ (C. R. 3, 469).

Digitized by Google

Melanchthon räumt dem Amte in Bezug auf das Urteil über die Lehre nur den Vortritt ein. Die Bischöfe haben Recht und Pflicht, über die Lehre zu urteilen, aber die Gemeinde volle Freiheit, sich dem Urteile zu unterwerfen oder nicht.[1]) Bleiben Meinungsverschiedenheiten bestehen, so hat ein Bischof für seinen Bezirk Recht und Pflicht ein judicium de doctrina zu berufen.[2]) In diesem haben homines idonei ex toto corpore Ecclesiae zu urteilen (C. R. 3, 472).

Ist die Entscheidung eines solches judicium unbedingt verpflichtend? Melanchthon antwortete darauf in früherer Zeit: Wo die Richter im Einverständnis der Parteien bestimmt und die Sachen ordnungsgemäss verhandelt sind, muss jener Urteil befolgt werden (C. R. 12, 495. Disp. XXXIV).[3]) In der Enarratio epist. prior. ad Tim. C. R. 15, 1331 ff. (a. 1550—51) sagt er, dass man in weltlichen Dingen von vornherein verpflichtet sei, sich dem Richterspruch zu unterwerfen. „Sed in judiciis doctrinae in Ecclesia homines pii nequaquam se obligent ante sententiam, quia homines errare possunt, et saepe major pars in Synodis est fascinata malis opinionibus“ (C. R. 15, 1350). Dennoch darf man nicht meinen, dass so niemals der Streit ein Ende nehmen würde, denn „tandem Deus tollit blasphemias, sicut delevit Synagogam Judaicam“ (C. R. 15, 1350).

6) Ferner hat das geistliche Amt die Funktion, Kirchenordnungen festzustellen. „Die Bischöfe oder Pfarrherr mögen Ordnung machen, damit es ordentlich in der Kirchen zugehe, nicht damit Gottes Gnade zu erlangen.“ „Solche Ordnung gebührt der christlichen Versammlung um der Liebe und Friedes willen zu halten, und den Bischöfen und Pfarrherrn in diesen Fällen gehorsam zu sein“ (Augustana M. 67). Es müssen um der Ordnung willen („hoc fine ut ordine gerantur res in publico Ecclesiae coetu“) Bestimmungen getroffen werden. Sie sind aber nur um dieses Zweckes willen verbindlich (C. R. 21, 503. 22, 519. 12, 491, 495, 497 ff.). Das waren die Funktionen, welche der potestas ordinis zuzuweisen sind. Wir kommen nun zur potestas jurisdictionis.

---

[1]) Vergl. C. R. 21, 846.

[2]) Thun die Bischöfe ihre Schuldigkeit nicht, so haben auch Laien, insonderheit Kaiser und Könige, das Recht Synoden und judicia zu berufen. (C. R. 12, 495 ff.)

[3]) Nach Drews vor 1536. Siehe „Studien und Kritiken“ 1896. S. 332.

Digitized by Google

b) Potestas jurisdictionis.

Es sei daran erinnert, wie schon oben dargethan ist, dass die jurisdictio im Sinne Melanchthons nichts zu thun hat mit der nach katholischer Auffassung. Auch sie soll dem einen Zweck dienen, dem Menschen Vergebung der Sünden zu vermitteln. Sie straft durch das Wort, nicht, um zu „töten", sondern „lebendig zu machen". Melanchthon scheidet diese Funktion von den übrigen, weil hier die Verkündigung des Evangeliums bedingt ist von einer Beurteilung der Person. Von derselben sagt er in der 2. Ausgabe seiner loci: „quae est judicium quoddam externum Ecclesiae, quod tantum ad manifesta crimina pertinet, excommunicat et absolvit" (C. R. 21, 494).

Die Notwendigkeit eines solchen judicium oder des „rechten und christlichen Bannes" betonten schon die Visitationsartikel vom Jahre 1528 (C. R. 26, 87). Auch später hat Melanchthon sehr dafür gewirkt, dass Leute, die unbussfertig in offenbaren Sünden leben, vom Sakrament des heiligen Abendmahles ausgeschlossen werden, denn darin besteht für ihn der rechte christliche Bann (C. R. 26, 87).[1] So heisst es: „Restituatur et excommunicatio, non ut ante in litibus rerum prophanarum, sed de flagitiis manifestis"[2] [C. R. 3, 965 (a. 1540)]. Die jurisdictio hat es demnach nur mit „manifestis flagitiis" zu thun. „Nemo enim nominatim excommunicandus est coram Ecclesia, nisi crimen notum est" (21, 494). Vis corporalis darf bei derselben nicht angewandt werden. (Evangelii doctor) „coercet et punit tantum verbo Dei, scilicet voce Evangelii et excommunicatione, sine vi corporali" (C. R. 21, 1011).[3] Bussfertige Sünder sind wieder zum Sakrament zuzulassen (C. R. 21, 494). Demnach sind „Jurisdictionis officia," „excommunicare obnoxios manifestis criminibus, et eosdem si resipiscant recipere in gratiam" [C. R. 12, 494 (4)].

An vielen Stellen, insonderheit in den Torgauer und Regensburger Artikeln [C. R. 26, 186 f.. 4, 368 (a. 1541)] und in der Augsburgischen Konfession, hat er nichts dagegen einzuwenden, wenn die Handhabung des Bannes in die Hände der Bischöfe gelegt wird, sofern diese das Evangelium gestatten.

---

[1]) Eine Folge des Bannes war, dass der Gebannte nicht zur Taufe und „dergleichen christlichen Gesellschaften" gezogen werden durfte (C. R. 5, 605).

[2]) „contra doctrinam vel mores" (C. R. 14, 915).

[3]) Vergl. C. R. 23, CIV.

Digitized by Google

Das waren jedoch nur Zugeständnisse. Grundsätzlich muss der Bann (jurisdictio, Kirchenzucht) Sache der Gemeinde sein und zwar in der Weise, dass der Pastor in zweifellosen Fällen selbständig entscheidet, sonst aber unter Zuziehung verständiger Personen (C. R. 8, 369).

„Nec liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis „sine ulla judicum decuria aut nemine adhibito ex honestioribus „viris suae ecclesiae" (C. R. 4, 548). Vergl. C. R. 4, 540 (a. 1541).

Der „processus" soll so sein:

1) admonitio, quia potestas Ecclesiastica quaerit emendationem.
2) Wenn die Ermahnung „facta per pastorem et alios judices in Ecclesia ordinatos" nichts hilft, folgen Strafen und zwar:
   a) separatio ad tempus propter spem emendationis;
   b) excommunicatio, wodurch erklärt wird, „dass der Verurteilte kein Glied der Gemeinde mehr sei" (C. R. 14, 915).

Die Ausdrücke „judices", „processus", „damnatus", „poena" weisen schon darauf hin, dass Melanchthon sich die Handhabung des Bannes als förmliches Gerichtsverfahren dachte. Er nennt auch diese „decuria" ausdrücklich ein Kirchengericht. In der „Wittenberger Reformation" werden die Kirchengerichte den Gerichten der weltlichen Obrigkeit an die Seite gestellt. „Gott hat weltlicher Obrigkeit, die das Schwert führet, Befehl gethan, äusserliche ehrliche Zucht nach Gottes Gebothen zu schützen und zu erhalten, und mit leiblichem Zwang alle, so wider äusserliche Zucht und wider gemeinen Frieden handeln, zu strafen, und weiss männiglich, was in diese Gericht zu ziehen. Weiter hat Gott auch ein Gericht geordnet in der Kirchen, und dieweil dasselbe ein Weg seyn soll zur Busse, so tödtet es den Menschen nicht mit dem Schwert, sondern strafet mit Gottes Wort, und Sonderung oder Auswerfung aus der Kirchen" (C. R. 5, 603 f.). Es soll sich nur mit den Fällen unrechter Lehre und öffentlicher Sünden befassen. Da Ehesachen oft Gewissenssachen sind, so sollen auch sie vor dieses Gericht kommen. Ferner werden Unzuchtssünden, Vergehen gegen die Eltern, Verachtung christlicher Lehre und Sakramente diesem zugewiesen (5, 604). Es hat das Recht den Bann zu verhängen. Wird der Bann verachtet, so soll die weltliche Obrigkeit eingreifen. Es handelt sich also um einen förmlichen Gerichtshof mit bestimmten Kompetenzen und Strafbefugnissen.

Digitized by Google

Die Kirchengerichte oder Konsistorien erscheinen denn auch als Gerichtskollegien, die die weltliche Obrigkeit im Interesse von Zucht und Sitte, vornehmlich auch unter den Pastoren, einsetzt. „Cum autem, ut apud vos ita etiam alibi sint quidam immorigeri vel inter pastores vel in populo, oramus propter Christum Magistratus pios, ut adjuncto pastorum aliquorum judicio coerceatis eos, qui sunt obnoxii manifestis criminibus“ (C. R. 3, 1250). Melanchthon will diesen die Aufsicht über die Pastoren überhaupt zuweisen. „His decuriis iudicum commendanda est visitatio Ecclesiarum, ubi de doctrina pastorum fiat inquisitio“ (C. R. 4, 548). Vergl. 12, 657 f.

Ferner soll ihnen die Zensur über die erscheinenden Druckschriften zustehen (C. R. 4, 548).

In einem Schreiben an den Rat zu Regensburg vom 14. November 1554 (C. R. 8, 369 f.) betont Melanchthon zunächst, dass in einer „wahrhaftigen christlichen Kirche“ „Gericht und Bann“ sein müsse. Dazu solle vornehmlich die Obrigkeit helfen. Es handelt sich für ihn dann um das, was einem solchen Konsistorium zusteht, und dazu sagt er: Von den notoriis criminibus ist kein Zweifel; und ob sie gleich notoria sind, so ist dennoch gut, dass die Ordnung des Herrn Christi gehalten werde, dass der Sünder erstlich erfordert, mit Worten gestraft und zur Besserung ermahnt werde.“ . . . . . „Es fallen aber auch andere Sachen vor, die nicht notoria crimina sind, und ist Ew. E. Frag, nämlich von Wucher und Interesse. Diese Sachen bedürfen ohne Zweifel eines verständigen Consistorii, denn die contractus sind mancherlei, emtiones, societates, mutationes, und ist in E. Chr. Frag indistincte gesetzt, ob dieses zu verbieten sey, fünf Floren Interesse oder Zins allein von Leihens wegen zu nehmen, so doch interesse non sophisticum weit ein ander Ding ist, denn von Leihens wegen geben. Denn interesse non sophisticum wird zur Erstattung des Schadens gegeben, wie öffentlich ist, dass zweierlei mutationes sind, officiosae und damnosae. Nun können E. E. selbst bedenken, als die verständigen, dass solche Sachen zu richten nicht eines jeden Pastoris Verstand ist.“ Das Letztere ist allerdings richtig, aber auch, dass Melanchthon über den rechten christlichen Bann weit hinausgegangen ist, der es nur mit „offenbarlichen Sünden“ zu thun hat, deren Vorhandensein nicht erst durch ein Gerichtsverfahren festzustellen ist. Nur darin ist sich Melanchthon selbst getreu geblieben, dass Kirchengerichte nur geistlich, schlimmsten

Digitized by Google

Falls also mit dem Banne strafen können. Freilich muss nach ihm die Strafe der weltlichen Obrigkeit folgen, wenn keine Besserung eintritt (Richter II, 92).

Was die Wirkung des Bannes betrifft, so wird diese nicht so stark betont wie von Luther. Neben dessen kräftigen Worten nimmt es sich etwas matt aus, wenn Melanchthon sagt: „Diese straffe sol auch nicht veracht werden, denn weil sie ein fluch ist, von Gott geboten vber die sunder, so sol mans nicht gering achten, denn solcher fluch ist nicht vergeblich“ (C. R. 26, 87). Im übrigen wird nur Unterwerfung unter das Bannurteil gefordert, die mit unter die Pflicht des Gehorsams gegen das geistliche Amt fällt, wovon noch einiges gesagt werden soll.

V. Die Pflicht des Gehorsams gegen das geistliche Amt.

Diese Pflicht wird von Melanchthon stark betont und geradezu zu den signa ecclesiae gerechnet. „Signa per quae agnosci Ecclesia potest, sunt vox Evangelii incorrupta, legitimus usus Sacramentorum, ministerium ipsum recte docens, et obedientia ministerio juxta Evangelium debita“ [C. R. 12, 599 (55)]. Vergl. 12, 635 (4).

Zuweilen versteht Melanchthon unter dieser obedientia nichts weiter als den consensus mit den rechtgläubigen Kirchenlehrern aller Zeiten. „Est autem ministerium Ecclesiae catholicae doctrina apostolica tradita ab ipsis Apostolis et propagata per sanctos patres“ [C. R. 12, 488 (6)]. Wer vom ministerium in diesem Sinne abweicht, ist ein impius et maledictus [C. R. 12, 488 (4)]. Meistenteils aber denkt er an das konkret in der Gemeinde vorhandene ministerium, wenn er von der obedientia debita ministerio redet. Nur bindet er dasselbe entschieden an das Evangelium, und nur soweit es sich mit diesem in Übereinstimmung befindet, darf es Gehorsam verlangen. „Tertio verum est fungentibus ministerio Evangelico, si recte doceant et Sacramenta administrent juxta institutionem sive vocentur Episcopi, sive pastores mandato divino obedientiam deberi in omnibus, quae praecipit aut vetat Evangelium, et contumaciam puniri aeternis poenis juxta illud: Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit“ (C. R. 5, 629).

Über zwei Fälle, in denen immer unter obiger Einschränkung dem ministerio Gehorsam geschuldet wird, spricht sich Melanchthon

Digitized by Google

noch besonders aus: 1) wenn es den Bann verhängt, sei es selbständig, sei es in Gemeinschaft mit einem Kollegium; 2) wenn es Kirchenordnungen trifft.

1) So heisst es C. R. 5, 629: „Praeterea debetur illis (scil. Episcopis sive pastoribus) recte fungentibus ministerio Evangelico obedientia in judiciis Ecclesiasticis, ad quae et Ecclesia adhibenda est. Ad haec judicia venire vocatum et convictum obtemperare sententiae necesse est.“ Vergl. C. R. 21, 503. Im andern Falle hat die weltliche Obrigkeit einzugreifen. Vergl. weiter C. R. 4, 368.

2) Von den seitens des geistlichen Amtes getroffenen Kirchenordnungen gilt: „In his populus debet obedientiam eatenus, ne cum scandalo illas ordinationes violet, ne fiant dissipationes non necessariae“ (C. R. 5, 629). Vergl. C. R. 12, 494. 21, 503, 1048. 22, 519. Augustana M. 67. C. R. 4, 369.

VI. Der Episkopat im Sinne Melanchthons.

Wir haben gesehen, dass Melanchthon alle aufgezählten und besprochenen Funktionen des geistlichen Amtes grundsätzlich jedem Pfarrer zuspricht, dass er dabei aber doch mancherlei Einschränkungen macht, teils zu Gunsten der Gemeinde, teils zu Gunsten eines jure humano höheren geistlichen Amtes, nämlich des Episkopates. Was ihn zu dem Letzteren bestimmt, ist nicht der Wunsch auf Wiederherstellung des Episkopates im Sinne der katholischen Kirche, sondern die Erkenntnis von der Notwendigkeit menschlicher Über- und Unterordnung auch unter den Pastoren.[1]) „An inter istos ministros ordinem et gradus esse necesse sit? Non omnes dona similia habent: non omnes idonei sunt ad diiudicandas obscuras controversias doctrinae: non omnes possunt constituere judicia. Et cum in hac imbecillitate humana necessaria sit inspectio aliqua prudentiorum et necessaria sint judicia; oportet esse certa loca, certas personas ad quas negotia referantur. . . . . Ideo volunt Episcopos esse tamquam gradum supra reliquos presbyteros“ (C. R. 5, 630) (a. 1545). Sonst fürchtet Melanchthon eine grosse Barbarei. Zugewiesen wird dem Bischof

[1]) Über- und Unterordnung erscheint ihm auch notwendig, „ut Pastores inter se magis devincti essent“. C. R. 4, 368.

Digitized by Google

vor allem die ordinatio, die visitatio[1]), die Bestellung von judices de doctrina, die Aufsicht über die Schulen und die Einrichtung von Kirchengerichten (C. R. 5, 595—606).[2]) Dabei ist aber die gubernatio der Bischöfe rein geistlich gedacht. Irgend eine Zwangsgewalt eignet ihnen nicht. Über die Ungehorsamen kann lediglich der Bann ausgesprochen werden. Es ist somit das, was hier als gubernatio der Bischöfe erscheint, nur ein Teil der potestas ecclesiastica, die grundsätzlich jedem Pfarrer zusteht, deren Wesen aber rein geistlich ist.[3]) Wo Zwang anzuwenden ist, hat vielmehr die weltliche Obrigkeit einzugreifen. Sie muss aber auch allen Entscheidungen des geistlichen Amtes mit ihrer Macht Nachdruck verschaffen, die dem Worte Gottes gemäss gefällt sind. Das führt uns zu der Frage nach dem Verhältnis des geistlichen Amtes zur weltlichen Obrigkeit.

VII. Das Verhältnis des geistlichen Amtes zur weltlichen Obrigkeit.

In der neueren Zeit ist viel von dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche die Rede gewesen. Man ist dabei vielfach auf die Reformatoren zurückgegangen und hat gemeint, in ihren Schriften die richtige Bestimmung desselben finden zu müssen. Das ist unmöglich, denn die Reformatoren kennen weder eine Kirche noch einen Staat in unserm Sinne, d. h. als Organisationen mit verschiedenen Zielen. Kirche und Staat bilden einen Körper, die Christenheit. „In der Christenheit sind zwei Schwerter, zwei Regimente von Gott gesetzt: das geistliche und das weltliche. Beide haben die Aufgabe, die Christenheit zu regieren.“[4]) Diese Lehre stellt die Frage lediglich nach dem Verhältnis zweier Gewalten (ordinationes, administrationes, Regimente, potestates) und muss unter der Überschrift behandelt werden, welche ich diesem Kapitel gegeben habe.

---

[1]) Auch den Patronen wird unter Oberaufsicht der Bischöfe ein Aufsichtsrecht zugesprochen („Jure divino“). C. R. 5, 634. a. 1546.

[2]) Vgl. C. R. 2, 746, 766. 4, 368 („utiles sunt [hae ordinationes] ad retinendam unitatem Ecclesiae“).

[3]) Hierfür sind keine Belegstellen beigebracht, weil Melanchthon von der Augustana ab ununterbrochen betont, dass die potestas episcoporum rein geistlich sei. Es lässt sich keine Stelle finden, in welcher er einem Bischof als solchem eine andere Gewalt als die des Wortes zuspricht.

[4]) Vgl. Rieker: Die rechtliche Stellung etc. S. 54.

Digitized by Google

Das Verhältnis zwischen dem geistlichen Amte und der weltlichen Obrigkeit ist von Melanchthon nicht immer nach den gleichen Gesichtspunkten bestimmt worden. In dem 28. Artikel der Augustana heisst es (M. 63): „Magistratus defendit non mentes sed corpora et res corporales adversus manifestas iniurias", deutsch: „denn das weltliche Regiment geht mit viel andern Sachen um denn das Evangelium; welche Gewalt schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äusserlichen Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Poenen". Vom geistlichen Amte hingegen wird gesagt: „Haec potestas tantum exercetur docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta vel multis vel singulis juxta vocationem, quia conceduntur non res corporales, sed res aeternae, justitia aeterna, Spiritus Sanctus, rita aeterna. Haec non possunt contingere nisi per ministerium verbi et sacramentorum." Beide Regimente werden also geschieden nach dem Objekte, dem Ziele und den Mitteln ihrer Thätigkeit. Das weltliche Regiment hat es nur mit den Leibern zu thun und aus dem Gegensatze folgt, dass das geistliche Regiment die Seelen zum Objekte hat; jenes erstrebt nur zeitliche Güter, dieses ewige, jenes handelt mit dem Schwert und leiblichen Poenen, dieses nur „docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta" („sine vi corporali"). So unausführbar diese Trennung in der Praxis auch sein mag, so bin ich doch der Überzeugung (im Gegensatz zu Rieker a. a. O. S. 57), dass die Fürsten und Herren, welche die Konfession übergaben, mit Melanchthon das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt so bestimmen wollten. Die Evangelischen schnitten sich damit nicht ins eigene Fleisch, wie Rieker für diesen Fall annimmt, sie schlossen auch nicht die weltliche Obrigkeit damit von jeglicher Einmischung in die kirchlichen Dinge aus; denn die Unterordnung unter die Bischöfe in geistlichen Dingen sollte ja nur solange dauern, als diese nichts wider das Evangelium lehrten.

Weder Luther noch Melanchthon sind aber in dieser Hinsicht auf dem Standpunkte der Augustana geblieben. Ihre Anschauung von Ziel und Aufgabe der weltlichen Obrigkeit hat sich wesentlich geändert. Man höre Melanchthon:

„Postquam autem sacrificuli leges ferre coeperunt reliquo coetui suo arbitrio, et nemini dissentire licebat a sententiis ac judiciis Pontificum, obrepsit animis plurimorum haec persuasio, curam Ecclesiarum nihil pertinere ad Principes: his commendatum esse tantum corporum et fortunarum defensionem, hoc est, tantum

Digitized by Google

eos ventris custodes esse. At si tantum venter curandus esset, quid differrent Principes ab armentariis? Nam longe aliter sentiendum est. Politias divinitus admirabili sapientia et bonitate constitutas esse, non tantum ad quaerenda et fruenda ventris bona sed multo magis, ut Deus in societate innotescat, ut aeterna bona quaerantur" (C. R. 3, 246; vergl. 21. 986), a. 1537.

Die Obrigkeit ist eine unmittelbar göttliche Ordnung. „Magistratus et politicas ordinationes non sic a Deo esse, sicut permitti mala dicuntur, sed docent positive res esse, quas Deus aliquo suo opere efficaciter et instituit et conservat et verbo approbat" (C. R. 21, 546). Vergl. 21, 986 f. Richter I, 87. Durch sie wirkt Gott (C. R. 21, 546). Ihre Aufgabe wird (C. R. 21, 553) näher dahin bestimmt, dass sie „custos legis ac disciplinae, profecto maxime hanc partem tueri debet de externa reverentia erga Deum". (Vergl. C. R. 14, 969. 21, 1011.) Sie muss bedenken, dass die Menschen hauptsächlich darum „ad societatem conditi" sind, „ut Deus innotescat ac glorificetur. Homo enim ideo conditus est, ut in eo illucescat Deus et per eum patefiat" (C. R. 21, 553). Deshalb sind die Menschen auch durch soviele Dinge zur Gemeinschaft gezwungen, wie procreatio, educatio, defensio vitae. Da die Obrigkeit „custos humanae societatis" ist, „debet finem societatis praecipuum etiam tueri". Vergl. C. R. 9, 1002. 16, 119. 3, 199.

Für die Bestimmung der Pflicht der christlichen Obrigkeit kommt weiter noch in Betracht, dass sie wie jedermann sonst verbunden ist, sich zum Evangelium zu bekennen. „Omnibus sine discrimine mandatum est, ut credant Evangelio, et id confiteantur" (C. R. 16, 85).

Endlich ist zu bedenken, dass sie membrum praecipuum ecclesiae ist (C. R. 16, 89).[1])

[1]) Rieker sagt a. a. O. S. 95, dass Melanchthon das Thätigwerden der weltlichen Obrigkeit in Sachen der Religion auch indirekt begründe: die Religion dient zur Aufrechterhaltung der Zucht, Ordnung und Ruhe im Staate. Deshalb könne sich die Obrigkeit gegen die Religion nicht gleichgiltig verhalten, sondern müsse sie schützen disciplinae causa. Ich kann das disciplinae causa nur so verstehen, dass die Obrigkeit, um die Ordnung aufrecht zu erhalten „contumelias religionis" etc. zu verhindern hat, nicht aber so, dass die Religion selbst ein Zuchtmittel sei. („Ad Magistratum pertinet non solum cura tuendae tranquillitatis civium, seu depellendi iniurias corporum et fortunarum, sed etiam disciplinae in religione retinendae". C. R. 21, 553.)

Digitized by Google

Aus dem Dargelegten ergeben sich ihm folgende Pflichten für die Obrigkeit:

1) „impios cultus tollere et efficere, ut in ecclesiis vera doctrina tradatur“ (C. R. 3, 240; vergl. 8, 291). — „Nam propter hanc caussam Deus ordinavit politias, ut Evangelium propagari possit“ (C. R. 3, 242; vergl. 2, 711. 16, 87). Sie kann freilich nicht die Herzen wandeln; denn sie hat nicht das ministerium spiritus, aber sie hat das officium disciplinae externae. Das ist nicht eine Wiederaufrichtung des Gesetzes Mosis, denn das Geforderte gehört zur lex moralis et naturae, welcher die christlichen Kaiser und die Könige in Israel bei ihren gottesdienstlichen Reformen folgten (C. R. 3, 242 f.).

2) Dafür zu sorgen, dass die subditi recht in der Lehre des Evangeliums unterrichtet werden (C. R. 21, 1012). Deshalb hat sie „malos pastores ab officio removere, et in quolibet coetu praecipuum membrum caeteris praeire debent“ (C. R. 3, 344). Irrlehrer muss sie absetzen, Gotteslästerer hat sie zu bestrafen. Aus diesem Grunde billigt Melanchthon die Verbrennung Servets (C. R. 9, 1002 f.). Doch darf eine Bestrafung wegen Gotteslästerung nur durch ein judicium erfolgen, „in quo sententias dicant non solum doctores, sed etiam delecti ex aliis membris Ecclesiae, Magistratus, et alii“ (C. R. 9, 1003). Vergleiche hierzu C. R. 2, 710 (a. 1534). 3, 468, 469 (a. 1537). 28, 454. Von diesem Standpunkte aus hielt es Melanchthon auch für gerechtfertigt, einen Zwang auf den Kirchenbesuch auszuüben (C. R. 2, 540) (a. 1531).

3) Die Kirchengüter zu schützen und dafür zu sorgen, dass sie den wirklichen Predigern des Evangeliums zu Gute kommen (C. R. 4, 1041, 1042).

Weltliches und geistliches Regiment dient demnach demselben letzten Zweck. Sie sind beide Organe ein und desselben Körpers. Sie unterscheiden sich nur durch den Gebrauch verschiedener Mittel. Der minister verbi hat allein durchs Wort zu wirken. Vergl. C. R. 16, 124. 21, 1011. Die Obrigkeit darf vis corporalis gebrauchen, aber die Anwendung derselben ist ihr erst erlaubt, wenn „populo tradita sit pia doctrina“ (C. R. 3, 224) (a. 1536). Ist die Belehrung genügend erfolgt, dann hat sie pflichtgemäss einzugreifen. „Et quamquam distinximus potestates, tamen animadverti potest, quod potestas civilis servire debet Ecclesiae propter disciplinam, sicut quilibet paterfamilias minister et executor est Ecclesiae in sua familia“ (C. R. 3, 472) (a. 1537).

Digitized by Google

Vergl. C. R. 3, 250. 16, 124. Damit sind wir am Ende. Doch wird es sich empfehlen, noch auf eine Vergleichung der Anschauungen Luthers und Melanchthons einzugehen, da man in neuerer Zeit auf nicht unwichtige Unterschiede zwischen den Lehren Luthers und Melanchthons zu finden gemeint hat. In Bezug auf unseren Gegenstand lässt sich Folgendes sagen.

VIII. Vergleich zwischen der Anschauung Luthers und Melanchthons vom geistlichen Amte.

Ein Vergleich der Anschauungen beider Reformatoren vom geistlichen Amte zeigt uns fürs erste, dass das, was sie gemeinsam haben, bei weitem überwiegt. Beide stellen entschieden in Abrede, dass durch das Sakrament der Weihe ein Unterschied unter den Christen besteht, es sei denn der des „Amtes". Innerhalb seines Berufes hat ein jeder Christ alle priesterlichen Rechte. Dennoch besteht nach Gottes Willen ein besonderes Amt. Für eine gesegnete Amtsverwaltung ist nur die Berufung durch die Gemeinde oder deren Repräsentanten unbedingt nötig, während die Ordination unter Umständen wegfallen kann. Unter den Berufenen selbst giebt es keine qualitativen Unterschiede, obwohl bestimmte Funktionen vorzugsweise gewissen ministri verbi übertragen werden können. Beide reden darum einem evangelischen Episkopat das Wort. Das geistliche Amt ist für beide kein Opferamt, auch keine dominatio, sondern ein Dienst. Die Gemeinde ist dem Amt nur soweit zum Gehorsam verpflichtet, als es Gottes Wort lehrt. Was als göttliche Wahrheit zu gelten hat, entscheiden nicht endgültig die Träger des Amtes, sondern die Gläubigen. Die Gemeinde hat das Recht, Prediger, die nicht dem Worte Gottes gemäss lehren, abzusetzen. Unter der Gemeinde verstehen sie in solchem Fall die Vornehmsten derselben.

Daneben bestehen aber doch einige Verschiedenheiten. Nach Luther und Melanchthon wirkt Gott durch das Amt. Allein bei Luther ist das Thun des Amtes zugleich das Thun der Gemeinde. Dieser Mittelgedanke fehlt bei Melanchthon. Nach beider Anschauung ist das Amt von Gott gewollt, aber während bei Luther sich nur wenige Stellen finden, in denen er auf die unmittelbare göttliche Einsetzung des Amtes hinweist, sind diese bei Melanchthon zahlreich. Bei beiden ist die Predigt

Digitized by Google

des Evangeliums ein Zeichen des Vorhandenseins der wahren Kirche, bei Melanchthon aber teilt sich das eine signum später in 2 Teile: ministerium recte docens und obedientia debita ministerio. Das ministerium ist allerdings oft identisch mit Wort Gottes oder mit der Predigt des Evangeliums, in vielen Fällen aber nicht.[1]) Es lässt sich nicht behaupten, dass sich Melanchthon dadurch wesentlich von Luther entfernt, da ihm im ministerium das Wort Gottes das Wichtigste ist und er unter der obedientia debita ministerio im Grunde nur einem dem Worte Gottes schuldigen Gehorsam versteht, aber eine Abweichung von Luther muss doch festgestellt werden. Es erscheint zum mindesten bedeutsam, dass Melanchthon die genannten Bezeichnungen wählt.

Was die Auffassung der Ordination betrifft, so legt Melanchthon ein stärkeres Gewicht auf das Examen als Luther. Obwohl auch nach Melanchthon jedem Seelsorger das Recht und die Pflicht der Ordination zusteht, redet er von ihr doch so, als wäre es eine bischöfliche Funktion. (C. R. 4, 543, 692. 5, 585, 598, 602. 3, 470.) Er thut es nicht, weil er dem Bischofsamte eine höhere Qualität beimisst, sondern aus dem praktischen Grunde, dass durch dasselbe eine gewissenhafte Handhabung des Examens mehr gewährleistet erscheint (non . . . ut fastigium altius agnosceretur, sed multo magis ideo ut episcopi praesentes in examine doctrinam diligentius inquirere possent C. R. 5, 634). Am bedeutungsvollsten ist, dass er ganz anders als Luther nicht nur die Ordination, sondern auch ihre einzelnen Bestandteile, wie examen, publicatio approbationis (nicht aber die Form der Handauflegung), precatio für jure divino erklärt (C. R. 8, 597). (Nur ist die Auffassung Melanchthons vom jus divinum zu beachten. Vergl. den Anhang. S. 25.)

Ferner besteht zwischen Luther und Melanchthon ein Unterschied in der Auffassung der Sakramente. Für die sakramentalen Wirkungen hat Melanchthon kein rechtes Verständnis. Es eignet ihm in der That ein ethischer Zug. Charakteristisch scheint mir seine Auffassung von der Absolution und vom Bann zu sein.

Wohl spricht auch Melanchthon der Absolution eine effektive Wirkung zu, aber Luther redet doch ungleich zuversichtlicher von der Kraft derselben. Mit kräftigen Worten hebt Luther die Macht

---

[1]) Besonders später etwa nach 1540.

Digitized by Google

des rechten Bannes auf Erden und im Himmel hervor. Melanchthon mahnt nur, den Bann nicht gering zu achten, und begründet das mit dem Gehorsam, den man dem ministerium schulde. Bei Luther bleibt der Bann etwas Religiöses, bei Melanchthon wird er schliesslich zur rein gerichtlichen Sache.

Melanchthon liegt viel mehr an der Herstellung eines Episkopates auf evangelischer Grundlage als Luther. Luther setzte sein Vertrauen vor allem auf die Wahrheit, Melanchthon auf feste Ordnungen und Institutionen. Darin liegt unzweifelhaft der Grund, dass Melanchthon das Ansehen des Amtes so hoch gehalten wissen will. Zur Erhöhung der Würde desselben aber soll die feierliche ordinatio dienen, für die er sehr viel zu sagen weiss.

Wenn Melanchthon dem Amte die Befugnis zuspricht, Kirchenordnungen festzustellen, und Befolgung derselben fordert, solange sie nicht gegen Gottes Wort sind, so widerspricht das Luthers Anschauung nicht, aber Luther betont doch mehr die Freiheit.

Es erscheint mir nun sowohl von Interesse als von Wert zu sein, die Entwickelung des Amtsbegriffes weiter in der Geschichte zu verfolgen, namentlich auch, um festzustellen, ob man mehr der Autorität Luthers oder Melanchthons gefolgt ist. Eine eingehende geschichtliche Untersuchung über den Amtsbegriff dürfte auch ein wertvoller Beitrag sein zur Lösung vieler Fragen über das Wesen des geistlichen Amtes und den Umfang seiner Aufgaben, die uns in der Gegenwart beschäftigen. Vielleicht gelingt es mir, in dieser Richtung noch weiter zu arbeiten.

Digitized by Google

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Wilhelm Thomas, bin geboren am 24. März 1864 in Steinigtwolmsdorf in Sachsen. Von meinem 6. Lebensjahre bis zu meiner im Jahre 1878 erfolgten Konfirmation besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes. Mein Herzenswunsch, eine höhere Schule zu besuchen, um später Theologie studieren zu können, konnte der Verhältnisse wegen nicht erfüllt werden. Ich kam zunächst zu einem Schmiedemeister in Sohland an der Spree in die Lehre. Es gelang mir aber durch Privatunterricht und eigenes Studium mich soweit auszubilden, dass ich Ostern 1885 am Königlichen Gymnasium zu Chemnitz das Maturitätsexamen bestehen konnte. Von da ab studierte ich 7 Semester Theologie in Leipzig und bestand am Schlusse derselben die erste theologische Prüfung daselbst. Vom 1. Oktober 1888 bis 30. September 1889 diente ich in Leipzig beim 10. Infanterieregiment No. 134 als Einjährig-Freiwilliger. Nach Beendigung meiner Dienstzeit wurde ich in Greiz als Diakonatsvikar angestellt. Im April 1890 wählte mich der Stadtrat zu Gera zum Diakonus an St. Trinitatis. In dieses Amt wurde ich, nachdem ich zuvor die 2. Prüfung abgelegt hatte, am 29. Juni 1890 eingeführt und bekleide dasselbe bis jetzt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

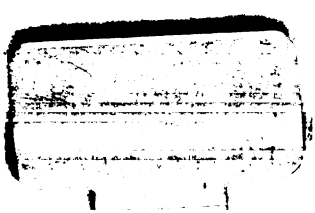
Digitized by Google

Digitized by Google

YB 70300

M305515

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



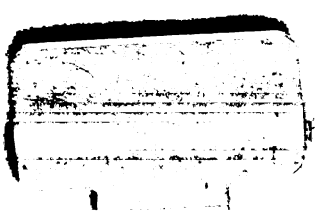
Digitized by Google

Digitized by Google

YB 70300

M305515

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



Digitized by Google

Digitized by Google